

Ébénézer

NJOH MOUELLÈ

De la médiocrité à l'excellence

Essai sur la signification humaine
du développement

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

De la médiocrité à l'excellence

Essai sur la signification
humaine du développement

par **Ébénézer NJOH-MOUELLE**

Coédité par

	
Nouvelles Editions Numériques Africaines (NENA) 65-66, rue Lib 29, Résidence Machala Nord Liberté 6, BP 25231 Dakar Fann, Dakar, Sénégal Division commerciale de Senervert, SARL au capital de 1 000 000 FCFA. RC : SN DKR 2008 B878. www.nena-sen.com	Éditions CLÉ, Yaoundé B.P. 1501 Côte d'ivoire Tél : (237) 22 22 35 54 Fax : (237) 22 23 27 09 www.editionscle.info/ editionscle@yahoo.fr

<u>infos@nena-</u> <u>sen.com/nenasen@orange.sn</u>	
---	--

Date de publication : 2013

Collection : Littérature d'Afrique

ISBN 978-2-917591-98-7

© 2013 Nouvelles Editions Numériques Africaines (NENA).

Préliminaires

Licence d'utilisation

L'éditeur accorde à l'acquéreur de ce livre numérique une licence d'utilisation sur ses propres ordinateurs et équipements mobiles jusqu'à un maximum de trois (3) appareils.

Toute cession à un tiers d'une copie de ce fichier, à titre onéreux ou gratuit, toute reproduction intégrale de ce texte, ou toute copie partielle sauf pour usage personnel, par quelque procédé que ce soit, sont interdites, et constituent une contrefaçon, passible des sanctions prévues par les lois de la propriété intellectuelle.

L'utilisation d'une copie non autorisée altère la qualité de lecture de l'oeuvre.

Résumé

Dans cet essai dont la première édition remonte à l'année 1970, Ébénézer Njoh Mouellè examine, en philosophe qu'il est, le thème du développement pour en dégager une signification objective et équilibrée. Les notions de pauvreté, richesse, bien-être, bonheur, liberté, sont passées au crible d'une analyse qui tend à établir que le véritable développement serait celui qui permettrait l'émergence d'hommes créateurs parce que libres et capables de le demeurer.

En somme, pour l'auteur de cet ouvrage, la fonction du développement est double : promouvoir l'excellence de l'homme en réduisant la médiocrité et fournir en permanence à l'excellence ainsi promue les conditions chaque fois nécessaires à sa réaffirmation.

Du même auteur aux éditions CLE

La philosophie est-elle inutile ? Six essais autour du principe d'utilité, Yaoundé. 2002, 111 p.

- 1. L'art, la science et la question de l'utilité – 2. Temps vécu et temps de la production aujourd'hui en Afrique – 3. Afrique initiatique et tradition de l'excellence – 4. Réflexions sur le théâtre éducatif aujourd'hui – 5. L'utilité de la pensée dans le devenir des sociétés.

Jalons III, Problèmes culturels, Yaoundé. 1987, 132 p.

- 1. Communauté humaine et diversité culturelle – 2. Les folklores et la culture nationale – 3. La double vie spirituelle des chrétiens bantous – 4. L'intérêt pour le beau dans la création artistique négro-africaine – 5. Libres réflexions sur la nouveauté et l'africanité de la Théologie Nouvelle – 6. Le problème culturel camerounais et d'autres interviews.

Considérations actuelles sur l'Afrique, Yaoundé. 1983, 168 p.

Développer la richesse humaine, Yaoundé, 1980, 71 p.

Jalons II, L'africanisme aujourd'hui, Yaoundé. 1975. 77.

- 1. L'africanisme aujourd'hui – 2. Langues Africaines et réflexion philosophique – 3. Sagesse des proverbes et développement – 4. Littérature et développement – 5. L'université et la personnalité africaine

Jalons, Recherche d'une mentalité neuve, Yaoundé. 1970, 89 p.

- 1. Le rêve et la contestation – 2. La jeunesse africaine face à l'Afrique traditionnelle – 3. Recherche de la qualité et signification de la culture générale dans une éducation africaine au service du développement – 4. Les tâches de la philosophie aujourd'hui en Afrique.

Préface de la première édition

Dans l'imagerie nécessairement vague du sous-développé, le développement signifie automobiles pour tous, réfrigérateurs, machines à laver, machines à tout faire, maisons à étages, campagnes et forêts rasées, routes et autoroutes interminables et j'en passe. À la question : « Que signifie le développement socio-économique pour vous ? » L'Africain moyen répondrait par l'énumération d'objets à acquérir. Avant 1960 aussi, quand il imaginait l'indépendance politique, il se bornait à se voir à la place du colonisateur, jouissant ipso facto de toutes les prérogatives que celui-ci s'était attribuées. Le contenu du vocable indépendance se ramenait ainsi à un déplacement spatial d'hommes et à un transfert de privilèges, privilège de commandement, privilège de liberté entendue comme possibilité de faire désormais ce que bon nous semble.

Aujourd'hui, chacun sait plus ou moins que 1960 n'a pas été le signal de la jouissance dans le repos pour les anciennement colonisés, mais le signal du travail, d'un travail organisateur de la liberté recouvrée, liberté de décider soi-même pour soi-même et qui est proprement la liberté politique.

Il importe également de savoir aujourd'hui de manière claire, la signification profonde du développement. Et pour ce faire, une redéfinition du sous-développement ne serait pas superflue. Dans l'optique quantitative, celle qui présente l'état de développement en termes de réalisations techniques et de productions de biens de divers ordres, le sous-développement à l'opposé apparaîtrait essentiellement comme un état de manque et de privations. On est sous-développé parce qu'on ne possède ni ceci, ni cela. Mais il conviendrait de déterminer une fois pour toutes le point de référence. Un pays est-il sous-développé par rapport à un autre ou plutôt par rapport à ses propres potentialités ?

En nous posant cette question nous ne cherchons nullement à nier la réalité du sous-développement. Nous tentons plutôt de dire ce qu'est exactement notre sous-développement. La question n'est donc pas vaine de chercher à déterminer si le sous-développement doit être entendu par comparaison avec les pays développés ou plutôt par rapport aux possibilités des pays concernés. En d'autres termes, l'idéal de développement pour

l'Afrique sous-développée pourrait-il être, devrait-il être la réalité socio-économique des États-Unis d'Amérique d'aujourd'hui ? Si oui, pourquoi ? Simple affirmation d'une volonté de puissance ou recherche du bien être ?

Avant d'aller plus loin, je voudrais souligner dès à présent l'énormité de l'erreur que nous commettrions en nous laissant aller à une frénésie du développement ignorante et peu soucieuse de sa finalité vraie.

L'idée de développement est incontestablement une notion économique ; mais la réduire rigoureusement à l'économie serait la restreindre outre mesure. Le développement est un processus complet, total, qui déborde par conséquent l'économie pour recouvrir l'éducationnel ou le culturel. Pourquoi faut-il en effet que seule l'évaluation en kilogrammes d'acier par tête d'habitant, par exemple et non l'évaluation de la culture moyenne d'un pays, culture technique ou non, donne le véritable état de développement dudit pays ? Le pays où l'homme ne mange pas à sa faim, scientifiquement parlant, c'est-à-dire où il consomme moins de 2.000 calories alimentaires par jour est peut-être un pays sous-développé ; mais ne pourrait-on pas en dire autant du pays où les manipulateurs de conscience nous font manger ce que nous n'avons jamais choisi ; ce que tout le monde mange et apprécie superficiellement, anonymement ? Je sais ; on va me répondre tout de suite : il vaut mieux manger à sa faim, même si on succombe au choix dicté par la publicité, que de ne pas manger du tout ; et on n'aura pas tant tort. C'est une préférence réaliste mais non fatale, le problème de fond qui est posé demeure. Pour manger à ma faim et, plus généralement, pour être économiquement fort, devrais-je vendre mon âme, ma liberté ? L'abandonnement irrationnel aux forces de la nature est digne d'une indigence d'esprit qui nous ravale inéluctablement à l'état de sous-développement, et je préciserais mental. Ici, l'écrasement sous le poids de la nature hostile dont les hommes sont l'objet les jette dans les bras de l'irrationnel et les pousse jusqu'à transformer leurs malheurs en événements annonceurs de bonheur plus grands ; là-bas, la coercition des structures du quotidien inventées par l'homme lui-même dans le cadre d'une civilisation technicienne et scientifique le pousse à n'être plus qu'un pantin et à devenir le jouet qui s'ignore d'une seconde nature. Les plans quinquennaux ne parlent que des chiffres, ponts, routes, hôpitaux, écoles,

tonnages et, inlassablement, les hommes politiques proclament leur volonté de faire le bonheur de tous les citoyens.

Le développement économique et social se propose d'être l'organisation du bonheur ou plus exactement du bien-être de tous ! Cela est-il possible ? Bien-être de tous, bonheur de tous me semblent être des mots vides de sens. Nul ne peut organiser le bonheur de tous car le bonheur est affaire personnelle quant à son appréciation : « Si je cherchais tes aliments, tu n'aurais pas de faim pour les manger ; si je te préparais ton lit, tu n'aurais pas sommeil pour y dormir », dit Gide à son élève Nathanaël. La bataille du développement n'est pas la bataille du bonheur de tous, car il n'y a ni bonheur commun ni commune mesure du bonheur ; la bataille du développement devrait être la bataille pour la liberté de l'homme. L'organisation de la liberté politique au niveau de l'État appelle donc comme un corollaire, à travers toutes les entreprises du développement, l'organisation de la liberté individuelle par l'éducation.

Et si la liberté de l'homme est un jour assuré par le développement, alors s'évanouira le problème du bonheur lui-même. Je veux dire qu'on cessera de le présenter comme un Royaume dans lequel le développement devrait nous faire entrer. On aura compris que le véritable drame, le véritable malheur que le développement devrait résoudre réside dans la fermeture d'un être au pouvoir de l'histoire et dans sa transformation en un élément inerte de celle-ci. On aura compris que l'important c'est, non pas notre enchaînement mais notre participation à l'événement et par conséquent la compréhension du sens de notre destin. Le problème du bonheur sera supprimé pour un être créateur de son histoire et pour qui tout le bonheur réside dans cette création.

Le développement devrait par conséquent se soucier principalement de favoriser l'avènement d'un type d'homme précis : le créatif ; consommateur par nécessité et jamais par essence. On ne crée que là où il y a un manque, une insatisfaction. L'homme de la société développée ne saurait donc être décrit sous les traits d'un homme à qui ne se poserait plus un seul problème au sein d'un paradis d'abondance. C'est une image pernicieuse qu'il faut résolument chasser de nos esprits. Tout programme de développement qui se proposerait de réaliser une société d'abondance où l'homme tournerait en rond dans le régime de la jouissance perpétuelle, coupée de tout effort

n'aboutirait qu'à produire des sous-hommes ; heureusement pour l'humanité, un tel programme est voué à un échec certain. Ce serait grossière naïveté de croire que le bonheur humain se trouve dans l'absence de tout effort et dans la facilité. Recherchez premièrement la libération de l'homme et le bonheur vous sera donné par surcroît.

E. N. M.

Préface de la 2^e édition

Quand ce livre est sorti en 1970, son titre seul a produit sur l'opinion camerounaise un impact tel que plusieurs ont estimé en avoir d'emblée saisi le contenu sans même l'avoir lu. *De la médiocrité à l'excellence* ? Tout un programme ! Pour faire référence au message du livre, on s'est souvent borné à n'en citer que le titre, incomplètement d'ailleurs, puisqu'il y a un sous-titre auquel les lecteurs ont rarement fait attention : *Essai sur la signification humaine du développement*. On ne peut cependant pas dire que le livre n'ait pas été lu, même si la présente réédition vient plusieurs années après l'épuisement de la première édition.

Bien des lecteurs l'ont dit et écrit, j'en avais moi-même conscience, j'ai davantage accordé à la description et à la définition de la médiocrité qu'à celles de l'excellence. C'est pourquoi j'ai publié en 1981 *Développer la richesse humaine* conçu comme un prolongement de *De la médiocrité à l'excellence*. L'on comprendra donc que j'aie songé à faire publier les deux textes dans une même et nouvelle édition.

En abordant la question du développement sous l'angle du devenir individuel de chaque homme, j'ai vu certains lecteurs caractériser ma démarche comme de l'esthétisme et de l'individualisme ! Il s'agit là de lectures partiales et par trop simplificatrices de ce livre. Lectures partiales de ceux qui, en ouvrant un livre, veulent y trouver, à défaut d'opinions qui soient les leurs, des approches qui ressemblent aux leurs. C'est le cas de ceux qui, dans les pays en voie de développement, estiment qu'un seul discours est digne d'intérêt, le discours de la révolution, c'est-à-dire, très banalement, le discours dans lequel le vocable est utilisé abondamment même si le contenu demeure dans le flou. Lectures simplificatrices de ceux qui, trop rivés à l'évènement et au conjoncturel, s'empêchent de regarder au loin pour identifier les repères de guidance qu'on appelle encore finalités et qui, eux, ne sauraient concerner que le destin de chaque homme en tant qu'homme.

Je voudrais saisir l'occasion qui m'est offerte par la rédaction de cette nouvelle préface pour éclairer les lecteurs sur l'optique choisie par moi dans cette réflexion sur la signification du développement. Il me semble que,

quand on parle de l'épanouissement de l'homme, de la qualité de liberté dont il doit jouir ou de son rapport concret à la valeur et à la création des valeurs, il est souhaitable de se débarrasser des conceptions partisans qui pourraient entacher nos analyses de parti pris, voire de fausseté. Telle est la vocation naturelle de la philosophie. Au cours d'un séminaire interdisciplinaire à la Faculté de Théologie de Yaoundé, nous disions un jour que la préoccupation de l'indigénisation du christianisme trouvait ses limites dans le fait qu'on ne puisse pas imaginer un seul instant qu'une valeur telle que celle de l'amour, qui est au centre de la doctrine du christ, puisse se soumettre à l'épreuve de la régionalisation-africanisation-indigénisation !

De même, s'agissant du développement de l'homme, ne nous semble-t-il pas que la réflexion sur les objectifs à atteindre, les valeurs et les idéaux à promouvoir, doive se laisser conditionner par des considérations relatives à la stratégie à mettre en œuvre pour réaliser ces objectifs.

Une réflexion sur le développement peut s'arrêter à considérer, sous l'angle financier, la manière dont les capitaux circulent dans le monde et faire ressortir, pour en disconvenir, le fait que les pays en voie de développement servent simplement de zones de transit de ces capitaux destinés à revenir à plus de 80 % à leur point de départ. On peut s'indigner de la volonté des pays du Nord de maintenir ceux du Sud dans leur statut de consommateurs empêchés de produire pour eux-mêmes et sur place. On peut revendiquer, pour les pays producteurs de matières premières, un rôle plus important dans la détermination des prix de ces matières premières. Toutes ces protestations, dénonciations et revendications se font au nom de principes moraux qui pourraient se résumer en celui de l'exigence de justice. Mais quand bien même ce principe de justice serait respecté demain, qu'une plus grande équité caractériserait l'organisation, les règles et la pratique de l'économie internationale, nous n'en serions encore qu'à la phase préliminaire du développement véritable de l'homme. Il faut se battre pour qu'un ordre de justice règne dans les relations économiques entre Etats. Mais il ne faut pas moins se battre pour que le même ordre règne dans les relations entre les individus et les diverses couches sociales à l'intérieur de chaque nation. Mais on ne cherche pas à réduire les inégalités et à supprimer les injustices pour le seul plaisir de le faire. Il s'agit par là de

donner les mêmes chances à tout le monde au départ, même si cela peut paraître utopique. Les mêmes chances, pourquoi faire ? Il nous semble que c'est précisément pour permettre à l'homme de promouvoir son propre développement. C'est à ce moment que se pose à la conscience la question de connaître le contenu à mettre sous ce terme. Mon souci, dans cet ouvrage, est de répondre à cette préoccupation de contenu et de signification, et non d'élaborer les stratégies théorico-pratiques de la mise en œuvre des conditions de possibilités du développement de l'homme. Car combattre l'impérialisme, chercher à limiter, voire à supprimer les effets ravageurs du capitalisme sauvage, prôner la révolution ne s'appellent pas développement mais, plus exactement, recherche des conditions de possibilités du développement.

Partout où les militaires ont pris le pouvoir en Afrique, ils ont baptisé leur coup de force révolution. Une fois au pouvoir, plusieurs d'entre eux n'ont pas su ce qu'ils devaient faire ; tout se passait souvent pour eux comme s'ils étaient essentiellement mûs par le désir de prendre la place des civils et de s'enrichir comme eux. C'est pourquoi la conquête du pouvoir seule ne suffit pas ; encore faut-il se donner une vision claire du type d'homme ainsi que du type de relations humaines dont il conviendrait d'encourager l'avènement.

Comme j'insistais un jour sur la grande différence qui existe entre le développement matériel et économique, d'un côté, et celui véritablement moral et spirituel de l'homme, mon interlocuteur me fit observer que les critères et les indices de développement matériel des sociétés sont connus ; ils s'appellent Produit Intérieur Brut (P.I.B.), Balance Commerciale, proportion des travailleurs de divers secteurs (primaire, secondaire, tertiaire, etc.). Quels étaient, selon moi, les critères et autres indices de développement moral et spirituel de l'homme ? Ma réponse fut la suivante : les critères du développement moral ne sont pas chiffrés, mais ils existent. J'ai signalé le fait de constater dans les agglomérations humaines, de campagne ou de ville, l'absence de clôture autour des concessions. Un fait qui témoigne en faveur du haut degré de confiance qui règne entre les habitants, c'est-à-dire du haut degré de sécurité vécue par les uns et les autres. J'ai mentionné le fait de l'hospitalité désintéressée grâce à laquelle des étrangers peuvent être hébergés généreusement chez l'habitant à

l'improviste, sans craindre d'être détroussés ; le fait d'oublier sa mallette dans un taxi et de voir le chauffeur aller la déposer aux objets trouvés ou vous la porter à domicile, si votre adresse y est mentionnée.

On pourrait me faire observer ici que tous ces comportements ne deviennent légion que là où disparaissent les grands écarts de fortunes entre les couches sociales. Si, dans un même pays, une minorité de familles accaparent la plus grande partie de la richesse et transforment la majorité des autres en spectateurs résignés de leurs fêtes continuelles, il est à coup sûr prévisible que ces riches auront intérêt à clôturer leurs domaines par crainte de la colère des affamés et des assoiffés, que l'hospitalité ne sera pas si facilement gratuite et que les chauffeurs de taxi chercheront non seulement à abuser de l'ignorance du touriste, mais aussi à s'approprier tous les objets qui auront été oubliés dans leur véhicule par des clients distraits.

Faudrait-il en déduire qu'il n'y a pas de développement moral sans développement matériel préalable ? Certainement pas. Car alors on conclurait très vite, à tort, que toutes les grosses fortunes des pays développés, comme dans les pays en voie de développement, auraient réuni les conditions nécessaires et suffisantes de leur développement moral et spirituel. Or ce sont les mêmes qui persistent à entretenir les foyers de tension dans le monde pour continuer à s'enrichir de la vente des armes ; ce sont les mêmes qui, sous prétexte de transfert de technologie, proposent aux pays en voie de développement du vieux matériel à la place du neuf et pour le prix du neuf ; ce sont les mêmes qui, pour s'enrichir toujours davantage, préfèrent contourner tous les embargos qui frappent l'Afrique du Sud raciste sans que leur conscience morale en soit le moins du monde ébranlée.

D'un autre côté, la pauvreté n'est pas non plus le refuge de la bonne moralité ou de la haute spiritualité. Et quand bien même on comprendrait plus facilement qu'un affamé pille un magasin et vive de cambriolage, nous disons que le développement de celui-ci n'est pas achevé le jour où il devient détenteur d'un gros compte bancaire. C'est pourquoi, dans *Développer la richesse humaine*, nous avons insisté en conclusion sur la mission de l'État-pédagogue qui consisterait, entre autres tâches, à définir et à faire strictement respecter le cadre réglementaire à l'intérieur duquel devraient s'exprimer les ambitions légitimes de chaque homme.

La libre concurrence dans le cadre d'une économie de libre entreprise ne saurait signifier la loi de la jungle où les plus forts écraseraient les plus faibles. L'État devrait encourager les individus à déployer le plus largement possible leurs aptitudes créatrices et veiller à canaliser les risques de débordement et d'étouffement des uns par les autres. Dans cette optique, l'État-arbitre n'obtiendrait que de maigres résultats s'il devait sanctionner de façon arbitraire, subjective, voire ne pas sanctionner du tout. Dans un État où seul certains éléments méritants sont félicités et décorés, et non tous ceux qui le méritent, il n'y a pas d'ordre respectable et durable qui puisse être espéré. De même, quand il s'agit de punir les mauvais citoyens, ne convient-il pas de choisir parmi eux, en punissant les uns et en fermant les yeux sur les errements des autres.

C'est alors que certains lecteurs nous disent : vous faites beaucoup trop de morale, alors qu'il s'agit de faire la révolution. Comme si une véritable révolution pouvait se définir sans principes moraux à sa base ! La révolution française de 1789 et la révolution russe de 1917 ont consisté en un renversement d'un ordre ancien, caractérisé par la domination d'une majorité d'hommes transformés en sujets, c'est-à-dire en assujettis, par une minorité de seigneurs et autres nobles que leur naissance seule privilégiait. Aujourd'hui, en Afrique du Sud se poursuit une autre grande révolution de même envergure qui a pour objet le renversement de l'ordre raciste appelé apartheid, qui fait exercer sur une majorité de Noirs une domination blanche. Des brèches ont commencé d'apparaître dans l'édifice de l'apartheid. Il est certain qu'il va s'écrouler un jour et que la révolution triomphera. Mais la révolution n'est pas une fin en soi, et il est dangereux de ne raisonner qu'en ces termes. Car l'après-révolution devrait être tout aussi préoccupant que la révolution elle-même ; à moins de dire que la révolution ne saurait être que permanente, ainsi que l'avait pensé Trotsky. Lorsqu'un ordre ancien vient d'être jeté par terre, la grande affaire qui subsiste est celle de savoir quel ordre nouveau on met à la place. Et souvent, tous les protagonistes du nouvel ordre à installer peuvent avoir le même degré de détermination apparent, aussi longtemps que la lutte se poursuit. Mais très rapidement, au sein de l'équipe révolutionnaire, des dissensions ne tardent à se faire jour. D'autres clivages apparaissent entre les purs et durs, d'un côté, et les déviationnistes de l'autre. Des liquidations

physiques dans les rangs des dirigeants s'ensuivent. Le peuple au nom duquel on s'est souvent battu reste spectateur, manipulé par la faction triomphante. La révolution française, tout comme la révolution russe, a connu ces péripéties. Plus près de nous, ce qui vient de se produire au Burkina Faso relève du même schéma (pour ce qui est des divergences, discordes et liquidations physiques survenues).

Quelle révolution conduire aujourd'hui en Afrique, après le renversement du pouvoir colonial ? Et qui peut la conduire. Ce n'est pas une vaine question, contrairement à ce que l'on pourrait croire au premier abord. Car nous entendons souvent des gens interpeller l'intelligentsia, considérée comme tête de pont naturelle de la révolution. Mais le simple fait d'avoir fait des études supérieures, d'avoir lu toutes sortes d'ouvrages, y compris, bien entendu, ceux relatant les grandes révolutions de l'Histoire ne crée pas nécessairement le révolutionnaire.

Le premier moment d'une aventure révolutionnaire suppose qu'on ait clairement et distinctement identifié les intérêts en présence. Dans tous les pays d'Afrique aujourd'hui en voie de développement, quels sont les intérêts en présence et qui les défend, qui est prêt à lutter pour les faire triompher, aujourd'hui et demain ? Il y a des intérêts du grand capital international, qui a tendance à prolonger sous une forme insidieuse l'Etat colonial. Il y a les intérêts de ceux qui, nationaux opérant à l'intérieur de leur pays, sont les relais indispensables du grand capital international. Parmi eux, on trouve un peu tout le monde, de l'intellectuel de renom au petit fonctionnaire d'une administration qui ne songe qu'à tirer son épingle du jeu quand il se laisse corrompre. L'affaire récente des déchets toxiques est une nouvelle illustration de cet état de choses. Il y a les intérêts de la grande masse des paysans et autres travailleurs au nom desquels, souvent, tout le monde veut parler. Et si l'on considère à présent la composition des gouvernements des divers pays d'Afrique, on y trouvera, du point de vue de leur origine, des représentants de ces diverses catégories d'intérêts. Si les paysans ne s'y rencontrent généralement pas, leurs enfants devenus fonctionnaires ou élites intellectuelles n'auront pas pour autant oublié leur origine, ni encore moins perdu de vue les intérêts de leurs parents. Seulement, ils aspirent au confort matériel immédiat. Il leur est possible de l'obtenir sans coup férir. On peut donc voir combien il est difficile

d'identifier les révolutionnaires en tant que tels, l'imbrication des divers intérêts énumérés ci-dessus ayant pour conséquence d'entraîner l'existence, au sein de chaque équipe dirigeante, constituée de civils ou de militaires, de toutes sortes de tempéraments contradictoires. En quoi aura consisté la rectification au Burkina Faso, sinon à exprimer la grande gêne qu'ont éprouvée, dès le début, un certain nombre de collaborateurs de Thomas Sankara devant l'extrême austérité qui caractériserait son régime ?

Il s'agit d'une question particulièrement importante, qui mérite qu'on lui consacre une place plus considérable que la préface d'un livre.

Le choc des intérêts égoïstes dans nos sociétés est tel qu'il rend le rôle de l'État bien plus important que partout ailleurs. L'État, en Afrique, se doit d'être fort, non pas pour assurer la survie des dirigeants et de leur régime, mais pour imposer ses arbitrages et sauvegarder l'ordre public sans lequel le processus du développement se verrait chaque fois perturbé. On sait quel retard la guerre civile a causé au développement du Tchad ; mais si, aujourd'hui, l'unité du pays est heureusement sauvegardée, sait-on si le Tchad est prêt à engager une nouvelle guerre révolutionnaire pour l'instauration d'un type déterminé de société ? Car la vraie révolution se fait au nom d'une vision politique, social, économique et culturelle déterminée, et non pour satisfaire une soif particulière de pouvoir.

E. N. M.

Le faux problème de la pauvreté qui s'ignore

On distingue parfois dans le dessein de les hiérarchiser, l'indigence d'esprit et la pauvreté en biens matériels. Cette distinction ne présente aucun intérêt pour l'homme du pays sous-développé. Aucune de ces deux espèces de pauvretés ne serait à préférer à l'autre, quoi qu'il arrive qu'on se méprenne sur le « Heureux les pauvres car ils verront le royaume de Dieu ». Comprend mal en effet cette parole celui qui n'y voit qu'un encouragement à rester pauvre. Et c'est dans la même optique qu'André Gide écrit : *Parce que Christ a dit : Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés, et je vous soulagerai, on a cru qu'il fallait se travailler et se charger pour aller à lui ; et le soulagement qu'il apportait, on en a fait des indulgences.*¹

¹. André Gide : *Les Nourritures terrestres suivies des Nouvelles Nourritures*. Éditions Gallimard p. 222.

Non, pour l'homme, aucune espèce de pauvreté ne saurait être sublimée sans naïveté. L'homme du pays sous-développé est un homme pauvre. Il n'est pas juste non plus de dire qu'une pauvreté qui s'ignore n'est pas une pauvreté. S'il n'y a pas de commune mesure du bonheur, il y a au moins une commune humanité principielle que les conditions diverses d'existence épanouissent ici, étouffent là-bas. C'est un faux problème que celui de savoir si on est en droit de parler de la pauvreté d'un homme qui n'a pas les mêmes besoins que nous. Ceux qui soutiennent cette opinion ne songent souvent qu'aux besoins de luxe. Mais il n'est pas nécessaire de faire intervenir ces besoins de luxe pour montrer qu'on ne saurait être pauvre parce qu'on ne possède pas le superflu ! Si nous nous en tenons aux besoins fondamentaux eux-mêmes, nous ne manquerons pas de constater que la variation dans la manière de les satisfaire témoigne en faveur d'une variation dans l'avoir avec avantage pour ceux qui ont plusieurs façons de satisfaire les mêmes besoins.

L'anthropologue se bornera à nous dire que le besoin de repos, par exemple, est satisfait de façons différentes selon les contrées : le doux oreiller de certains empêchera d'autres de bien dormir toute une nuit. Des pygmées de la troupe camerounaise de ballets qui s'est produite à Sarah

Bernhardt en 1963 dédaignèrent les lits moelleux de leurs chambres d'hôtels parisiens auxquels ils préférèrent la moquette du sol. La conclusion rapide qu'on tirerait de là serait qu'il faudrait laisser les pygmées faire comme ils ont toujours fait. Draps, traversins et matelas ne leur sont pas nécessaires puisqu'ils les ignorent et point n'est besoin de les plaindre ni de dire qu'ils sont misérables puisqu'ils n'en ont pas conscience eux-mêmes ; nous disons que ce raisonnement est erroné. Si l'adaptabilité de l'homme à toutes sortes d'environnements lui fait trouver une raison de vivre en toute circonstance, cela ne peut nullement vouloir dire que toute circonstance à laquelle l'homme s'adapte, par nécessité souvent, favorise son épanouissement, c'est-à-dire lui permet d'être plus homme. On devrait, suivant ce raisonnement fallacieux, conclure en second lieu qu'il n'y a aucun sens à proclamer que tel ou tel pays est sous-développé, ou sur-développé, faute d'une commune mesure du développement. Or nous disons qu'il faut distinguer entre bonheur et développement. Il n'y a pas de commune mesure du bonheur ainsi que nous l'avons dit en avant-propos – et nous y reviendrons plus loin – mais il y a une commune mesure du développement. Ce ne sont pas les richesses dénombrables et accumulables, c'est l'aspect par où notre activité de transformation du monde qui aboutit à cette accumulation nous permet de nous réaliser pleinement, d'être des agents créatifs, c'est-à-dire libres.

L'homme à l'état de nature, tel que J.J. Rousseau l'a décrit est un homme qui, en un sens ne possède rien, en un autre sens possède tout. Il n'a rien en propre, rien à quoi il s'attache. Mais aussi, le fruit d'aucun arbre, l'eau d'aucune rivière ne lui sont défendus. Il possède tout sans être possédé par rien, sinon par ses instincts. Sous la plume de Rousseau, cet homme est parfois présenté comme l'être ayant théoriquement pu vivre en état de paradis. Et pourtant, cet homme serait resté un sous-homme s'il n'était pas entré dans le processus de socialisation, c'est-à-dire dans le processus du développement. Rousseau dit de lui que la plupart de ses facultés sont en état de virtualités non encore actualisées ; et, parmi ces facultés, la raison. Comment concevoir que l'homme véritable soit celui-là dont toutes les facultés ne sont pas développées ? N'est-ce pas plutôt un sous-homme, ou un homme en devenir ? Rousseau lui-même le laisse maintes fois entendre.

Voici comment, tout au début du second discours, il présente l'homme naturel :

« En dépouillant cet être ainsi constitué de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir et de toutes les facultés artificielles qu'il n'a pu acquérir que par de longs progrès ; en le considérant en un mot, tel qu'il a dû sortir des mains de la nature, je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais à tout prendre organisé le plus avantageusement de tous. Je le vois se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas ; et voilà ses besoins satisfaits ».²

². Rousseau : *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Éditions Sociales, p. 72.

On ne peut pas dire que pour cet homme, le fait de se situer en deçà du problème de la propriété, de la pauvreté et de la richesse nous ôte le droit de dire de lui qu'il est un pauvre homme. Ce sur quoi nous voulons insister c'est sur l'idée selon laquelle la pauvreté qui s'ignore n'est pas plus avantageuse pour l'homme que la recherche de la richesse matérielle comme fin en soi. Ce qui importe dans tout processus d'enrichissement comme dans tout processus de transformation du monde, c'est la réalisation de soi, l'auto-accomplissement de l'homme qui n'est pas une donnée de la nature, mais une auto-production historique. C'est pourquoi on peut être pauvre, diminué dans son être au milieu de nombreux biens matériels. Tout enrichissement pris comme fin en soi est, au bout du compte, un appauvrissement; appauvrissement de l'être au profit de l'avoir, dilution de l'être dans l'avoir. Être tout entier ce qu'on a, c'est le risque que court tout homme oublieux du fait que l'avoir doit être subordonné à l'être et non le contraire.

L'homme naturel de Rousseau n'avait rien en propre, ne s'attachait à rien qui lui fut étranger, même pas à une femelle.

« Dans cet état primitif, écrit Rousseau, n'ayant ni maisons, ni cabanes, ni propriété d'aucune espèce, chacun se logeait au hasard, et souvent pour une seule nuit : les mâles et les femelles s'unissaient fortuitement selon la rencontre, l'occasion et le désir, sans que la parole fût un interprète fort nécessaire des choses qu'ils avaient à se dire : ils se quittaient avec la même facilité ».³

³. *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Éditions Sociales.

Mais à l'état social, l'apparition de la propriété individuelle a inauguré la dialectique de l'être et de l'avoir. Ce que j'ai, ce qui m'appartient sous forme de richesse dénombrable finit par faire partie de mon être. Mes plantations, mes immeubles, mes cars de transport, si je suis homme d'affaires, c'est, ni plus ni moins, moi-même. Qu'une partie de cet avoir en

vienne à me manquer et me voilà affecté dans mon être entier et cela peut aller jusqu'au suicide-suppression de l'être-en cas de faillite (perte de l'avoir). Or cela arrive ; avoir quelque chose, c'est s'exposer à le perdre un jour et à être malheureux. Celui qui n'a rien ne perd rien ; par contre celui qui a quelque chose vit dans la crainte permanente de perdre ce qu'il possède. Nous ajouterions même que celui qui accède à une propriété quelconque a déjà perdu quelque chose par ce fait même ! Il a en effet perdu la tranquillité. Il est devenu un être inquiet. Dans ce sens, l'avoir vient modifier l'être, négativement. L'être se laisse absorber par l'avoir. Je suis ce que j'ai.

Être ce que nous avons est cependant un échec dans la mesure même où l'appropriation ne s'accompagne d'aucun détachement de notre part vis-à-vis de la propriété. Dans ces conditions, l'accession à la propriété entraîne une diminution de notre être sous la forme de la perte d'une sérénité et d'une tranquillité premières. C'est en sens que nous disons que l'enrichissement est en même temps un appauvrissement. Il ne s'agit pourtant pas de condamner tout enrichissement ni d'encourager au dénuement de l'homme naturel de Rousseau. Nous voulons simplement dire que le travail qui mène à l'enrichissement comporte un aspect formateur pour l'homme et qu'on ne saurait refuser même au pauvre qui s'ignore et qui n'est riche que d'une naïve tranquillité. L'accumulation des biens matériels n'est pas une fin mais un moyen pour l'humanisation de l'homme. C'est ce qu'Émile montre avoir bien compris lorsque vers la fin de son éducation, il écrit à son précepteur Rousseau :

« Je me souviens que mes biens furent la cause de nos recherches. Vous prouviez très solidement que je ne pouvais garder à la fois ma richesse et ma liberté... Que ferais-je donc de la fortune que mes parents m'ont laissée ? Je commencerai par n'en point dépendre ; je relâcherai tous les liens qui m'y attachent. Si on me la laisse, elle me restera ; si on me l'ôte, on ne m'entraînera point avec elle. Je ne me tourmenterai point pour la retenir, mais je resterai ferme à ma place. Riche ou pauvre, je serai libre »⁴.

⁴. *Émile* – Livre V, p. 664. Éditions Garnier.

Si, dans le contexte rousseauiste, le processus d'enrichissement qui a pris naissance en état de société est, par certains côtés, un mal, c'est par déviation et en tout cas, il ne saurait être question de préconiser un impossible retour à l'état de nature, ni d'encourager et de valoriser une certaine forme de pauvreté qui serait inconsciente. Dans le texte ci-après

tiré du *Contrat Social*, Rousseau ne balance pas ; à coup sûr, la socialisation de l'homme et tous les processus qu'elle a comportés ont seuls permis à l'humanité de l'homme de se développer :

« Le passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme qui jusque là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblistent, son âme toute entière s'élève à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradèrent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, *il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme* »⁵.

⁵. J.J. Rousseau : *Le Contrat Social*. Livre, chap. VIII.

D'une façon claire et nette, ce texte de Rousseau montre que l'humanité de l'homme est une conquête sur une inhumanité première qui prend la forme de la tranquille inconscience ou de la douce naïveté ou encore de la pauvreté et de la richesse naïvement absolues. Cette humanité de l'homme se laisserait bien résumer par le mot de liberté.

Si le pauvre qui s'ignore n'est pas un homme libre, alors nul n'a le droit d'être indifférent à son sort sous prétexte qu'il tire certains avantages de cette ignorance. Et le fait est que la pauvreté est un obstacle à la liberté. Le fait est aussi que notre liberté totale, vraie, suppose la liberté des autres.

« Je ne suis vraiment libre, écrit Bakounine, que lorsque tous les êtres humains qui m'entourent, hommes et femmes, sont également libres... de sorte que plus nombreux sont les hommes libres qui m'entourent et plus profonde et plus large est leur liberté et plus étendue, plus profonde et plus large devient ma liberté, ou ce qui veut dire la même chose, lorsque ma dignité d'homme, mon droit humain... réfléchis par la conscience également libre de tous, me reviennent confirmés par l'assentiment de tout le monde »⁶.

⁶. Bakounine : *Œuvres*, I, 281, 71.

La pauvreté, qu'elle s'ignore ou qu'elle soit consciente d'elle-même, est un obstacle à la liberté. Et, plus profondément encore c'est l'ignorance elle-même qui est l'obstacle majeur à la liberté.

L'homme de l'Afrique sous-développée n'est peut-être plus cet homme qui ne se sait pas pauvre ; mieux, il se bat quotidiennement contre sa pauvreté. Mais, dans une grande échelle, il reste un homme ignorant. Le bien-être et l'enrichissement qu'il recherche, à l'exemple de l'homme des pays développés, ne sont pas toujours des notions claires à son propre

entendement. C'est un homme qui risque de travailler contre lui-même à la longue. Les dirigeants politiques qui étudient souvent les problèmes à l'échelle de pays entiers, oublient que c'est lui, l'homme individuel, qui doit être la finalité de tous leurs plans de développement. Il se voit réduit en chiffre ou en simple référence numérique dans leurs calculs statistiques.

Les économistes ne font pas mieux dans leurs analyses et manières de poser certains problèmes d'où il ressort que l'humanité de l'homme des pays qu'ils considèrent est reléguée au dernier plan. Pour montrer par exemple l'écart qui sépare les pays développés des pays sous-développés, l'économiste compare le revenu par tête, des habitants des pays développés avec celui des habitants des pays en voie de développement et conclut à un accroissement de l'écart et de ce fait à un recul relatif du tiers-monde. Or, cette méthode ne nous renseigne que sur un aspect du problème complexe du développement, à savoir la croissance de la production. Et, comme l'écrit G. Blardone,

« Les situations des pays du Tiers-monde sont trop différentes, l'évolution de leur production intérieure et de leur population trop diverse, pour que l'on puisse valablement les regrouper tous et les opposer globalement aux pays développés. Une telle opposition, pays développés - pays sous-développés est très spectaculaire, elle n'est pas acceptable sur le plan d'une analyse scientifique. De plus, elle conduit à une interprétation erronée lorsqu'elle sert de base à l'étude des progrès réalisés par le Tiers-monde. Elle cache nécessairement les progrès du Tiers-monde »⁷.

⁷ G. Blardone : «Le Tiers-monde progresse-t-il ?» In *Croissance des jeunes Nations* N° 71 Nov. 1967, p. 27.

Elle cache les progrès réalisés sur le plan de la production bien sûr, mais elle cache principalement l'homme. C'est pourtant son sort qui fait le souci de tous. Qui est-il, dans la situation du sous-développement et que doit-il attendre de l'accroissement de la production, de l'industrialisation et de tout le cortège de la modernisation ? Si le développement se transforme en une machine à fonctionnement impondérable, alors l'homme du pays sous-développé est définitivement perdu.

Mais si le développement est pris en mains par son principal intéressé - et il doit l'être - alors, l'espoir d'un avenir meilleur serait permis.

La misère de l'Homme

« Il faut sortir d'Alger, ville brillante, ville façade où ronronne la bureaucratie parasitaire, pour plonger dans cet océan de misère résignée. Cette plaie nommée chômage s'étale au grand jour dans les rues des sous-préfectures et dans les douars. Partout, des hommes accroupis, allongés à même le sol, assis dans des cafés où la seule consommation consiste en une partie de domino ! ... Tous sont immobiles, vêtus de haillons, figés dans une sorte d'inertie. Ils attendent un travail hypothétique, ils attendent que tombe la pluie et que leurs maigres terres soient irriguées, ils attendent les distributions de farine et d'huile américaines ».

Voilà en quels termes Jean Philippe Caudron décrit la misère résignée des Algériens en 1967.⁸

⁸. J. P. Caudron : «L'Algérie des Colonels et des Technocrates a démobilisé le peuple». In *Croissance des Jeunes Nations* N° 72, décembre 1967.

Cette misère s'appelle chômage, haillons, ventre affamé, main tendue. C'est, d'une manière générale, la misère du ventre, la faim endémique.

À Constantine, poursuit J.P. Caudron dans le même article,

« une foule morne, pauvrement vêtue déambule sans fin, sans but, sans bruit. La quasi-totalité des femmes sont toujours voilées de noir et ajoutent à la tristesse de la ville. Chacun rêve d'un emploi sur un chantier de chômage... qui assurera la nourriture d'un ou deux ».

L'on pourrait se dire qu'il ne s'agit là que de situations urbaines, non représentatives de la réalité nationale par-delà les villes. Mais voici comment se présentait la situation la même année dans les Aurès :

« Dans ces régions, il n'a pas plu depuis trois ans et les fellahs n'ont pas moissonné. Cette année la terre est si dure que les charrues primitives n'ont pas réussi à la labourer. J'ai parcouru l'arrondissement de Barika, une zone de steppes ravagées par l'érosion et l'aridité. J'ai visité des douars où les fellahs n'espéraient strictement plus rien. Squelettiques, affamés, ruinés par l'abandon et la solitude, ces hommes me sont apparus comme détruits au physique comme au moral ».⁹

⁹. Ibidem.

Tel apparaît au premier abord le sous-développement, identifié simplement à la misère, c'est-à-dire à la sous-alimentation, la malnutrition et la maladie.

Mais la misère du sous-développé ne saurait se résumer par le cri du ventre. Et il faut s'entendre sur la place de la faim dans la situation de l'homme du pays sous-développé. Vue sous l'angle de l'homme, le seul qui nous intéresse en écrivant ces lignes, la recherche du pain quotidien n'est pas une fin en elle-même ni l'abondance du pain le critère d'un

développement certain : c'est parce que la sous-alimentation a pour effet non seulement d'entretenir une débilité physique favorisant la contamination mais encore de diminuer les capacités intellectuelles et d'annihiler l'effort qu'elle est un état à enrayer. Autrement dit, le bonheur, ce n'est pas tellement parce qu'on mange à sa faim tous les jours, mais peut-être parce que, mangeant, on supprime un certain nombre de handicaps à l'épanouissement total de soi.

Tout cela va certainement de soi, et tellement que le moyen est transformé en fin et la fin en moyen. La misère de l'homme n'est pas supprimée par le simple fait qu'il mange à sa faim. Le problème de la misère ou du bonheur lui-même ne se pose que postérieurement à la satisfaction du besoin vital de manger. Il faut d'abord vivre ou survivre avant de se préoccuper du bonheur en cette vie. En d'autres termes, il faut d'abord être, avant de nous préoccuper de notre manière d'être. La considération de sa misère ou de son bonheur ne vient à l'être qu'après qu'il a résolu le problème de l'existence. Et la satisfaction du besoin de manger est la condition de ma permanence dans l'existence et ne saurait constituer mon vivre-heureux ou mon vivre-homme. Par le fait de me nourrir quotidiennement, je ne réussis qu'à assurer une reconduction brute de mon être d'un jour à l'autre, sans rien de plus.

Le développement économique et social, s'il ne devait viser que la production massive des biens divers de consommation n'améliorerait en rien l'homme en tant que tel, bien au contraire. Produire pour produire serait bientôt suivie de consommer pour consommer. Et c'est le consommateur qui étoufferait, n'ayant plus de temps à consacrer à autre chose. L'on rejoindrait la situation du sous-développement par un passage à l'autre extrême : si l'hypo-consommation entraîne une débilité physique et intellectuelle pour l'homme, l'hyper-consommation devra produire le même effet en épuisant un organisme incapable de soutenir un certain rythme de consommation sans éclater.

La misère dans le sous-développement n'est donc pas rigoureusement synonyme de faim. On nous l'accordera facilement. D'autant plus qu'on s'est peut-être étonné une fois, si on est africain, en lisant ou en entendant déclarer que les pays sous-développés sont des pays où on meurt de faim. Ce n'est certainement pas le paysan de l'Afrique noire qui meurt de faim, se

dit-on. On en juge mal lorsqu'on s'en tient au calcul de son revenu annuel estimé en dollars américains ! C'est quelqu'un qui a de quoi manger tous les jours, même si c'est indéfiniment le même menu quotidien. Il vit du produit de ses champs cultivés peut-être sans méthode ni recherches particulières, mais offrant des moissons plus ou moins suffisantes. Il consomme sa banane, son manioc ou son mil. Comment peut-on dire qu'il meurt de faim ? Ce n'est non plus le chômeur de la ville moderne qui pourrait mourir de faim, dit-on encore ; il faudrait pour cela qu'il n'ait ni aucun cousin ni oncle ou autre parent ayant un emploi dans la ville, ce qui est impensable. À Douala, Abidjan ou Lagos, on a toujours un cousin « bien situé » chez qui on prend ses repas et se repose la nuit. La famille africaine n'est pas encore morte, ni le sens de la solidarité qui unit ses membres émoussés.

Aussi naïve que puisse paraître cette attitude, elle recèle, à nos yeux, une idée valable et profonde. On ne nie pas que l'homme de l'Afrique sous-développée connaisse une certaine misère ! On nie précisément l'idée que cette misère réside dans le fait de mourir de faim ou de ne pas manger à sa faim - une faim inconsciente de calories ou de vitamines - . Le paysan qui ne se contente plus de produire pour sa propre subsistance mais qui aspire maintenant à produire un surplus à aller vendre en ville pour, en retour, s'acheter des pagnes, des fourchettes et du pain ne sera misérable que dans la mesure où il vivra le déchirement de l'aspiration jamais satisfaite ou imparfaitement satisfaite. Une première forme de misère apparaît ici et que nous appellerions la misère subjective, prise de conscience douloureuse par l'homme de la faille qui sépare son être actuel de ce qu'il veut être. Le Chômeur qui cherche du travail en ville connaît le même déchirement. Il n'a pas ce qu'il veut. Il veut du travail c'est-à-dire une garantie du pain quotidien, une sécurité.

Sa misère réside dans la conscience de la différence et de la distance. Différence d'avec ceux qui possèdent ce qu'il n'a pas, distance par rapport à ce qu'il n'a pas et voudrait avoir. Et cette misère n'est pas la misère spécifique de l'homme du pays sous-développé. Des hommes, en pays développé vivent le même type de déchirement qui fixe, au point de l'y aliéner, notre existence à un objet, à une situation qui sont un objet, une situation de l'autre côté d'une barrière qui nous hypnotise par la force de la

valeur de vie que nous y avons projetée. Ce qui rend la misère subjective plus aiguë c'est la servitude dans laquelle elle nous place à l'égard de l'aspiration. Cette misère est subjective parce que justement, sa cause peut être jugée non nécessaire par d'autres, même quand elle s'appelle le vouloir-vivre. Si c'est parce que nous nous cramponnons à la vie que nous sommes malheureux, si c'est de la vie que nous sommes esclaves, alors on peut toujours nous faire observer qu'il ne tient qu'à nous de renoncer à la vie pour supprimer le déchirement et, par là-même, la conscience malheureuse et, finalement la conscience tout court.

Ce n'est pas à la misère subjective qu'on peut voir la marque particulière du sous-développement. Nous venons de le dire, cette forme de misère se rencontre partout, même en pays développés, et entendons par là pour le moment les pays d'abondance relative. La marque particulière du sous-développement c'est la misère objective, celle qui n'a pas besoin d'être consciemment vécue pour être. Elle s'appelle ignorance, superstition, analphabétisme. C'est la véritable misère, celle qui maintient ou ravale l'homme à l'état de sous-humanité par l'aliénation et le défaut de liberté qu'elle entraîne.

Le spectacle le plus affligeant en situation de sous-développement c'est celui de l'irrationalité dans le comportement de l'homme. À Douala, on meurt rarement de mort naturelle et la maladie elle-même ne nous vient point par le microbe, par exemple ; c'est nécessairement le résultat de la malveillance d'une tierce personne. La crise cardiaque est un phénomène inacceptable ; on lui préfère l'explication par la foudre nocturne et occulte déchaînée par un oncle, un frère qu'on dit détenir le « pouvoir de la foudre ». Un épanchement de synovie au genou n'est jamais un épanchement de synovie ; c'est parce que vous aurez piétiné un « gris-gris » déposé sur votre chemin et spécialement pour vous qu'un beau jour vous avez eu mal au genou. On vous transporte à l'hôpital. Là, le médecin ne se préoccupe pas de connaître le responsable du mal. Il se contente de le traiter ; mais cela ne vous satisfait point ; il faut qu'on vous fasse venir, parfois dans l'enceinte même de l'hôpital, un charlatan qui doit vous raconter la fable d'une maladie qu'il ne guérit pas. Il effectue ses scarifications sur votre genou et frotte des feuilles vertes sur l'endroit enflé. C'est, dit-il, votre oncle qui est responsable du mal. Il est jaloux de vous.

Cette explication, quoique vous ne le manifestiez pas, vous comble d'aise. N'est-ce pas une preuve que vous êtes un personnage important dont on envie le sort ? Cela se paye d'une ou deux bouteilles de whisky pour commencer, et, pour finir, vous y laisserez cinq ou dix mille francs, ce qui ne vous empêche pas de réclamer davantage d'hôpitaux.

Dans un tel contexte, le nombre d'hôpitaux ne témoigne pas nécessairement en faveur d'un développement réel. Et c'est un point de vue superficiel que celui qui se borne à juger du développement d'une société par l'aspect quantitatif des réalisations matérielles qui y sont effectuées. Il faut encore regarder de près le rapport de l'homme à ses réalisations. L'ignorance dont celui-ci peut faire preuve est la marque d'une misère plus grande encore.

Et l'ignorance va souvent de pair avec la superstition. Elle fait échec à la construction des ponts et des routes. C'est le thème du film de Yves Ciampi intitulé « Liberté 1 » et qui oppose le modernisme à la tradition. Celle-ci est symbolisée par un monumental baobab sacré. Faut-il abattre cet arbre pour laisser le passage à une route vitale pour l'économie du pays ? La compréhension du développement de la communauté impose la solution moderniste ; mais cette compréhension ne vient pas toujours, nous voulons dire dans la réalité. Car ce conflit est un conflit réel et non une fiction cinématographique. Les riverains du fleuve Wouri, en amont de Douala, victimes chaque année d'inondations s'opposèrent d'une drôle de manière aux mesures préconisées par les pouvoirs publics et tendant à débarrasser le lit du fleuve de tout ce qui l'encombrait ; mesure qui visait à réduire les effets de crues. Pendant près d'un mois, des grues sortirent du fond des eaux vases, branchages et troncs d'arbres ; et avec la même régularité chaque nuit, les mêmes vases et troncs d'arbres reprenaient le chemin de la rivière. Sans que personne les vît, les villageois s'étaient employés de nuit à détruire le travail diurne des agents des pouvoirs publics. C'est que les esprits des ancêtres habitaient ces eaux et il ne fallait pas détruire leur demeure ni troubler leur repos. Cette fois-là, c'est la tradition qui eut raison du modernisme.

On voit par là comment la misère superstitieuse et ignorante est une misère inconsciente d'elle-même : ce qui ne lui ôte rien de son caractère inhumain. L'homme reste victime de l'adaptation à un monde statique et

fermé. Les structures de cette adaptation acquièrent pour lui une valeur de destin auquel il demeure soumis sans condition. Nous avons affaire à un homme qui ne s'appartient pas mais qui est plutôt le jouet de ces structures sacro-saintes. Le trait fondamental que nous voudrions souligner dans la situation de l'homme sous-développé est la méconnaissance de l'étendue de son pouvoir, et qui entraîne son abandonnement à l'irrationnel. C'est un homme qui ignore tout ce dont il est capable. Se rapetissant sans cesse devant les forces qu'il projette dans la nature, l'homme superstitieux ne se sent responsable de rien de ce qui lui arrive. C'est toujours le sort, ce sont les dieux, les ancêtres, c'est le voisin. Le responsable de l'événement heureux c'est la divinité ou, à la rigueur le bon ancêtre. Et, à Douala toujours, on ne réussit jamais par la seule force de son intelligence ; derrière tout succès, derrière toute prospérité, il y a, présupposé, un sacrifice quelconque. Si vos plantations prospèrent, si votre pêche en mer est toujours féconde, on dit que vous avez « vendu un des vôtres » à cet effet. Et « vendre quelqu'un » dans ce contexte signifie l'offrir en holocauste, en quelque sorte, à celui ou ceux qui vous promettent succès total dans toutes vos entreprises. Ceux-là sont supposés détenir des secrets des dieux à défaut d'être eux-mêmes des dieux. On vous tendra mille pièges dans lesquels vous ne tomberez point, on pourra tirer sur vous, de jour ou de nuit, les balles ne vous atteindront point ; votre barque pourra chavirer en pleine mer, vous vous retrouverez posé sur le rivage par d'invisibles anges gardiens ! Cela passe l'entendement et n'a nul besoin d'être compris. On vous demande simplement d'y croire. Vos succès feront bientôt dire de vous que vous êtes un sorcier, que vous êtes un homme très puissant, un homme pas simple du tout. Dans les mentalités, tout se passe comme si le succès d'une entreprise personnelle devait nécessairement être le résultat de marchandages occultes à défaut d'être un cadeau de la Fortune.

À vrai dire c'est là un régime de la facilité ou de l'anti-effort. Ici l'homme ne réussit pas parce qu'il est intrinsèquement fort ou qu'il construit lui-même son succès mais parce qu'un secret de la nature lui a été révélé. La révélation dudit secret, cela va de soi, fait l'économie dudit discours. Il n'y a pas compréhension du monde, mais participation magique au rythme du monde. C'est le régime de la facilité parce que partout l'homme a démissionné devant une nature qu'il ne cherche pas à dominer mais dont il

accepte d'être dominé. Suivre la nature est la pente naturelle facile à dévaler ; et ce n'est pas là la voie de l'auto-affirmation de l'homme. C'est plutôt la voie de l'esclavage. Par contre, chercher à remonter la pente de la nature, la pente des penchants et instincts qui nous attachent à la nature, telle devrait être l'option de l'homme soucieux de se récupérer sur une nature aliénatrice. Cette conquête et cette récupération de soi ne peuvent être assumées que par la raison. Or l'homme sous-développé vit dans le régime de l'anti-raison. Il meurt de faim à côté de vaches prétendues sacrées, préfère subir les inondations que troubler le soi-disant repos de ses ancêtres morts-vivants de la rivière, se laisse escroquer par un diabolique charlatan qui répète le même diagnostic à mille patients plutôt que de se confier aux soins d'un médecin des hôpitaux modernes. C'est cela sa misère et son sous-développement. Misère qui, pour être inconsciente, n'est pas moins objective. La misère de l'homme des pays sous-développés est donc double : elle est misère subjective et misère objective tout à la fois. C'est un homme pauvre ; il lui manque parfois le strict nécessaire pour la survie ; et il le sait. Pour lui, toute sa misère se résume dans ce manque. Mais, comme nous l'avons déjà dit, ce n'est pas là sa vraie misère. Sa vraie misère est celle par laquelle il reste un sous-homme, inconsciemment sous-homme. Si nous avons appelé cette seconde forme de misère, misère objective c'est parce que nous tenons le critère universel par lequel il faut ici juger. Ce critère est l'humanité de l'homme ; et, dans cette humanité, la rationalité et la liberté comme valeurs déterminantes. Est misérable et sous-homme, celui qui, dans son comportement, ne manifeste pas ces caractéristiques de liberté et de rationalité. Il est pauvre homme et non nécessairement homme pauvre ; c'est-à-dire qu'il est pauvre en esprit. Nous avons vu que c'est pour la même raison que l'homme naturel de Rousseau est un sous-homme. Il n'a pas suffisamment exercé sa raison, faculté spécifique de l'espèce et ne connaît que le pouvoir de ses instincts et tendances qui le maintiennent étroitement dépendant de la nature.

La misère subjective et la misère objective représentent des limitations absolues à la libre expression de l'homme sous-développé. Car il est vrai qu'un homme affamé et démuné de tout est un homme enchaîné ; il en est de même d'un homme ignorant, superstitieux et crédule. Le mythe de la caverne est éternellement vrai. L'enchaînement des esclaves dans la caverne

ombreuse et mensongère figure bel et bien l'aliénation qu'entraîne le défaut de science.

L'Homme critique

Celui qui, égaré en pleine forêt, au lieu de marquer un temps d'arrêt pour essayer de se réorienter se met à courir à gauche, à droite, devant, derrière, compromet ses chances de retrouver le chemin. Non seulement il peut être définitivement perdu, mais son comportement désordonné aura d'abord fait de lui un homme malade.

L'homme de l'Afrique sous-développée est aujourd'hui un homme malade, le citadin bien plus atteint que le paysan, l'alphabétisé plus que l'analphabète. Et nous ne parlons pas de maladie physique, nous voulons plutôt évoquer cette désorientation culturelle et mentale qui entraîne ce qui est convenu d'appeler dépersonnalisation. L'on a beaucoup écrit sur le heurt des cultures et ses séquelles en pays anciennement colonisés ; et nous voudrions simplement souligner ce qui, à nos yeux, doit être considéré comme le mal fondamental que le développement devrait réparer : une certaine dégénérescence de l'homme pris dans un vertigineux tourbillon des valeurs.

Égaré donc en épaisse forêt des valeurs, cet homme vit une crise plus ou moins consciente, reflet intériorisé d'une vaste crise, celle qui ébranle la culture traditionnelle toute entière. Pour nous représenter l'homme de l'Afrique sous-développée nous l'imaginons telle une longue et douloureuse contorsion, telle la Pythie de Paul Valéry, prêtresse écumante changée en bête dégoûtante en son mal de création. Puisque la Pythie est en quelque sorte le symbole de l'inspiration poétique en ce qu'elle a de sauvage et d'irrationnel, voyons ce que Keats dit du poète dans sa lettre à Woodhouse du 27 octobre 1818 :

« Il n'a pas de moi, il est tout et rien, il n'a rien en propre, il jouit de la lumière comme de l'ombre, il savoure la vie, que celle-ci soit belle ou ignoble, noble ou vile, parce qu'il n'a pas d'identité. Il est constamment sur le point ou en train de remplir un autre corps. Le soleil, la lune, la mer, les hommes et les femmes, êtres doués d'impulsions, sont poétiques et possèdent quelque attribut permanent. Le poète n'en a pas ; il est sans identité ; c'est sûrement le moins poétique de toutes les créatures de Dieu ».

Après la lecture de ce texte, l'on comprend aisément que nous ayons rapproché l'homme critique de la Pythie. Tous deux n'ont pas d'identité, pas de personnalité. Cela veut dire qu'ils ne sont pas ce qu'ils sont et sont ce qu'ils ne sont pas. Des instruments, des jouets mis entre les mains des

forces aveugles qui les dépassent et les comprennent au lieu que ce soit eux qui comprennent ces forces.

Si toute culture est un système fermé d'habitudes, et elle l'est, son rôle est de coder en quelque sorte l'environnant, c'est-à-dire de donner une signification aux objets qui entourent les hommes. Aussi longtemps que le déchiffrement des significations ainsi distribuées s'effectue aisément et de manière quasi automatique, on n'a besoin d'aucune nouveauté, tout se passe comme si l'inventaire des besoins de la société a été fait et que des solutions ont été proposées une fois pour toutes pour satisfaire ces besoins chaque fois qu'ils se renouvellent. La sécurité règne. Chaque individu s'oriente facilement dans son univers. Il sait à chaque moment qui il est et à quel milieu il appartient. Et le milieu lui-même, par instinct d'auto-conservation, le rappelle à l'ordre chaque fois qu'il tente de s'en éloigner. Le devoir apparaît ici comme un devoir de conformité.

Il faut toujours agir conformément aux habitudes du groupe. Et l'accomplissement du devoir est la condition de l'intégrité de l'individu. Vue sous cet angle (et qui est le principal), la culture se présente comme un inventaire prétendument complet des problèmes posés une fois pour toutes et définitivement résolus.

Il vient cependant un jour où le code se perturbe, où le texte culturel manifeste des lacunes, où les pistes sont brouillées. Il arrive qu'un jour, l'homme, placé devant une situation n'ait plus en main les objets pouvant être la réponse à cette situation. C'est que le désir ne trouve plus à se satisfaire, ne peut plus s'aliéner dans l'objet ; alors, on a affaire à une culture en crise, une culture qui se juge et qui est au bord de la faillite, pour ainsi dire car elle n'a plus réponse à tout.

C'est dans cette situation que se trouve aujourd'hui la culture de nos sociétés africaines. Le code a été brisé lors de l'impact avec la civilisation occidentale, brutalement brisé par la colonisation. Et la gravité de la crise vécue aujourd'hui par l'homme africain est proportionnelle à la brutalité de cette rupture de la matrice première des significations. La crise se manifeste, d'abord comme un manque, une absence. Notre homme égaré en pleine forêt culturelle cherche une issue. Sa crise est vécue comme une désorientation inopinée. Et la prise de conscience de cette désorientation

peut l'exposer à l'inquiétude et à l'angoisse. Que la crise soit vécue comme conscience d'un manque dans la réalité n'est pas douteux ; mais l'occasion est encore bonne de souligner ici que dans notre situation de sous-développement, ce manque a souvent été vu sous l'aspect matériel. Notre crise ne se réduit pas à une simple crise de biens de consommation. Nous sommes justement en train de montrer que l'aspect véritablement culturel est autant sinon plus important que l'autre. Par aspect culturel nous entendons l'activité par laquelle l'homme se sépare de la nature-instrument pour lui donner un sens en même temps qu'il donne sens à ses propres entreprises et par là acquiert une personnalité et une dignité propres.

Il y a un manque aujourd'hui dans la culture africaine. On ne sait plus toujours avec certitude ce qu'il faut croire, ce qu'il ne faut pas croire.

Aux confessions collectives des dimanches, le chrétien marmonne les dix commandements, notamment celui qui lui interdit d'adorer des dieux autres que celui d'Isaac et Jacob, mais irrésistiblement, au sortir de l'Église et même dans l'enceinte du temple du Dieu d'Abraham, il porte amulettes et autres fétiches qui ne sont rien d'autre que des dieux protecteurs. Il croit en Dieu, il croit au sorcier plus proche de lui tout de même que Dieu, mais il ne croit pas en lui-même. Le sens de la famille ? Oui, tout le monde en parle mais tout le monde n'y croit plus. Du moins certains le trouvent déjà encombrant. Évoquant la notion du devoir chez le Bantou, le révérend Père Tempels écrivait :

« Il sait quelles sont ses obligations morales et juridiques à respecter sous peine de perdre sa force vitale. Il sait que l'accomplissement du devoir est la condition de son intégrité et de son accroissement ontologique. En tant que membre du clan le « muntu » sait qu'en vivant conformément à son rang vital dans le clan, il peut et doit contribuer, par l'exercice normal de son influence vitale favorable, au maintien et à l'accroissement du clan»¹⁰.

¹⁰. Révérend Père Tempels : *La philosophie bantoue*, p. 90.

Admettons. Mais autrefois, la forte intégration de tous les membres dans le clan plaçait nettement la collectivité au-dessus de l'individu. Non pas que celui-ci fut totalement méconnu, non ; mais il n'empruntait son identité qu'au clan, qu'à la collectivité. En toutes circonstances, il plaçait le salut de la collectivité avant le sien propre. Il avait un rang dans le clan, une position, un statut, au même titre que les autres membres.

Et il n'eût jamais songé un seul instant à faire passer son intérêt avant celui du clan tout entier, c'est-à-dire à vouloir substituer la partie au tout. C'eut été en effet amoindrir la force vitale du clan. Cela veut dire, en d'autres termes, que la société dont parle Tempels était une société au sein de laquelle on ignorait les individualités. Les fortes personnalités elles-mêmes – elles ont existé – mettaient toute leur influence au service de la totalité. Quand on parle donc du sens de la famille on ne doit pas oublier qu'on parle d'une disposition chez l'individu à s'oublier, c'est-à-dire à éviter d'émerger au-dessus de la mêlée.

Or par la force des choses, le clan ayant éclaté çà et là, l'instruction ayant arraché des enfants à leur milieu, ces enfants ont acquis personnalité et prestige dus aux valeurs nouvelles : la science et l'argent. Sans l'avoir expressément voulu, ces enfants ont conquis au sein de la famille et de leur clan des positions qui font d'eux des points de mire. Ils ont émergé au-dessus de la mêlée. La réaction du groupe reste la même : il faut que ces individualités mettent leur influence et leur richesse au service de la famille pour qu'avant tout vive celle-ci et non nécessairement eux-mêmes. Si le groupe accepte et tolère l'émergence, la percée de l'individu, elle, exige que cette émergence ne soit pas un aller sans retour. Elle doit être suivie d'une nouvelle immersion dans la communauté. Mais ce qui arrive c'est que l'individu ne veuille plus cette immersion totale. Il veut sauvegarder sa position d'indépendance, non nécessairement d'ailleurs par égoïsme, mais par souci d'efficacité. C'est alors que naît le conflit entre son groupe et lui.

On ne peut pas dire qu'il ait perdu le sens de la famille, le sens du devoir envers ses parents dans l'acceptation large du terme. Ce qui change chez lui c'est la compréhension des rapports individu-société. Il veut s'affirmer individu dans le clan et non nécessairement par le clan. S'affirmer individu par le clan lui paraît une exigence chronologiquement fausse. Les valeurs qui lui ont permis de s'affirmer en tant qu'individu sont l'instruction et l'argent ; et il les a acquises hors du clan, et parfois même malgré le clan.

L'intériorisation de ce conflit provoque chez l'individu des comportements de peur. Et cette peur peut fort bien être comprise comme peur de « perdre sa force vitale », comme l'écrit le Révérend Père Tempels. Mais qu'est-ce que cela veut dire sinon tomber malade et même mourir ? C'est effectivement parce qu'il a peur de mourir que l'individu consent à

distribuer la totalité de son premier traitement aux membres de sa famille, à leur offrir un festin avant de pendre la crémaillère dans une case qu'il vient de se construire, ainsi de suite. La peur de mourir vient ainsi fausser le sens de toutes ses libéralités envers le clan. Dans la situation originelle, on peut imaginer que ce n'était pas la peur de perdre sa force vitale qui tenait lieu d'obligation morale. L'obligation morale était certainement comprise comme volonté générale, en quelque sorte. Aujourd'hui, le sens du devoir a subi une certaine corruption. Ainsi, l'individu éprouve de la contrariété en posant certains actes. Il n'est pas tout à fait libre, il reste membre du clan sans le rester. C'est un être pratiquement dédoublé. Ce qui est certain, c'est que le groupe n'hésitera pas à mettre fin à ses jours si son individualisme venait à se montrer intransigeant. Il brandit alors la menace de l'ensorcellement. Et voilà notre intellectuel engagé dans les consultations des sorciers. Il ira trouver tel ou tel charlatan, lui abandonner des sommes d'argent impressionnantes contre une vague garantie de sécurité. Croit-il les balivernes du charlatan ? Il ne le sait pas lui-même. Dans les salons, avec ses amis, il contestera la valeur des fétiches et des amulettes des sorciers, il invoquera la science comme unique instance devant laquelle il puisse s'incliner. Mais quand il faudra qu'il se rende au village, chez ses oncles, tantes et cousins au regard envieux, il ira au préalable chez son « marabout » qui ne pourra que se réjouir d'empocher gratuitement quelques billets de banque lui permettant de nourrir sa famille pendant quatre ou cinq jours.

Autrefois, le guérisseur du village était un personnage très honoré ; on se confiait à lui tant pour des problèmes de santé que pour des questions d'ordre moral. De lui dépendait en quelque sorte l'équilibre physique et spirituel du village. Aujourd'hui, il s'agit principalement pour lui de s'enrichir aux dépens de ceux qui continuent de lui faire confiance. L'introduction d'un nouveau système économique reposant sur la monnaie a ruiné la foi véritable en l'ontologie bantoue telle du moins que nous la décrit le révérend Père Tempels. On s'improvise charlatan, guérisseur ou devin avec l'objectif cynique de soutirer de l'argent aux crédules c'est-à-dire, au fond, à ceux qui se comportent comme si rien n'avait changé depuis, comme si un ordre socioculturel n'était pas en train de dépérir.

Le sorcier qui connaît de façon expérimentale la vertu thérapeutique d'une plante, d'une écorce d'arbre ou d'une racine et qui applique cette connaissance au traitement d'un cas et le traite en fait n'est plus un sorcier mais un guérisseur, un médecin. Mais si le même sorcier, au moment de soigner, complique son traitement de nombreux autres rites au point de reléguer au second plan le principal agent médicinal de guérison, il devient un charlatan. C'est ce genre qu'on verra imposer au patient un certain port de la tête en liaison avec le levant et l'occident, c'est lui qu'on verra poser un coq blanc sur la tête du malade tandis qu'il exécute lui-même une danse superflue à l'intérieur d'un périmètre délimité sur le sol. Un degré plus bas, on trouve le parfait charlatan, celui qui ne détient pas le moindre savoir. Son action est essentiellement psychologique et, à vrai dire, c'est un mystificateur ; rien d'étonnant à ce que ses guérisons ne durent souvent que le temps du voyage-retour du patient.

Le charlatan est un être dédoublé, cyniquement dédoublé. Il sait que l'ancien ordre est bouleversé mais possède au plus haut point le sens de la pêche en eaux troubles. Pour cette raison justement, il n'est pas le plus à plaindre, bien au contraire. Si ces patients – qui sont ses victimes – subissent la crise culturelle générale, lui, l'exploite.

Ainsi, il y a la masse de ceux qui, insuffisamment éclairés, subissent la crise des valeurs ; mais il y a aussi la moindre masse des avertis, de ceux qui réfléchissent à la crise et la subissent néanmoins dans une certaine mesure. Sorciers et charlatans sont de ces derniers. Dans leur for intérieur, ils se sont séparé du passé mais pour les besoins de leur survie, ils jouent la comédie des naïfs. Cela serait difficile à croire peut-être si la supercherie de plus d'un apprenti-charlatan n'avait été démasquée. Mais le comble qui puisse arriver à un charlatan est qu'il en vienne à se laisser prendre à son propre jeu et qu'il croie détenir une puissance qu'il n'a pas, simplement parce que certains malades lui auraient donné l'impression d'avoir été guéris par lui. C'est alors qu'on a le sentiment qu'il se produit un redoublement de la crise. Il y a rechute en une seconde crise d'un être qui croyait résoudre une première crise en l'entretenant sciemment. Il se dégage de cela une impression de cercle, et de cercle nécessairement vicieux. Bon nombre de charlatans retombent en effet dans les croyances qu'ils avaient

répudiées en leur cœur. Et ce qui est vicieux n'est pas tant le cercle théorique que l'attitude et les actes concrets des hommes.

Ce qui arrive aux charlatans n'épargne pas d'autres catégories de la société généralement considérées comme plus ou moins conscientes de leur crise, les élites. En effet, l'homme instruit de l'Afrique sous-développée étonne par ses agissements quelquefois semblables à ceux de l'ignorant analphabète. Ce n'est pas qu'il succombe au même jeu que celui auquel joue le charlatan. Il ne cherche nullement à exploiter une crise qu'il n'a point intérêt à entretenir. Les contradictions décelables dans son comportement s'expliquent par ce qu'on pourrait appeler sa demi-volonté de révolte ou sa révolte molle contre ce qu'il considère comme vision du monde périmée et, comme telle, à rejeter. Nous avons vu qu'il ne va pas jusqu'au bout de son raisonnement, ou, plus précisément, parvenant au terme du raisonnement, il en reste à ce niveau théorique, et hésite à passer aux actes. Pire, il posera des actes exactement contraires à ses raisonnements. Par peur de mourir d'ensorcellement, il ira voir non pas le médecin mais le sorcier, même s'il ne croit pas au pouvoir de ce dernier. Simple désir d'être en paix d'une part avec sa conscience et, d'autre part avec son entourage. Ses parents lui auront dit :

« Fils, il ne faut pas négliger ce que nous te disons. Nous sommes tes parents. Tu as certainement appris des tas de choses à l'école et au pays des Blancs, mais nous n'en savons pas moins que toi sur la vie. C'est nous qui t'avons mis au monde. Nous te supplions de ne pas négliger toutes ces histoires de sorcellerie que tu entends. Dieu lui-même a dit : aide-toi et le ciel t'aidera. Il faut donc accepter la protection du sorcier. Il voit des choses que tes yeux de simple humain ne voient pas. Des gens comme toi se sont moqués de lui et ils le lui ont payé de leur vie, tu sais ! » .

Voilà des propos qui, plusieurs fois entendus, finissent par se faire une place dans l'esprit du fils. On lui citera des cas manifestant la puissance du sorcier, bref on l'aidera tous les jours à oublier ce qu'il a appris et à perdre petit à petit l'esprit scientifique que sa formation scolaire et universitaire, (considérée comme une déformation par son entourage africain) lui avait acquis. Bientôt, le divorce entre ce qu'on croit et les actes qu'on pose n'est plus vécu comme tel ; l'acuité du déchirement et du tiraillement s'émoussent ; c'est la rechute aussi dans la forme inconsciente de la crise. La masse d'ignorance est si grande encore que le savoir et l'attitude scientifique ne se présentent que sous formes d'îlots au milieu d'un océan qui a vite fait de les engloutir. Dans tout cela, il faut voir à l'œuvre le

mécanisme par lequel tout groupe, toute société cherche à se conserver dans son intégrité. Plus haut, nous parlions des difficultés d'émergence de l'individu au sein du groupe. En évoquant le rapport des élites dans leur ensemble à la culture de leur milieu, nous traitons toujours de la même question mais à une échelle plus grande.

Il se produit donc quelque chose comme un retour de l'homme instruit à un stade d'ignorance qu'il avait déjà franchi. Nous avons rapproché cette situation de celle du charlatan pris dans le jeu du charlatanisme. Il existe toutefois une différence entre ces deux situations. Si le charlatan retombe dans des croyances qu'il avait d'abord répudiées c'est par un jeu que nous avons qualifié de cynique. Par contre, l'homme instruit qui se met à douter de ses doutes le fait sous l'influence d'un milieu auquel il a voulu résister mais qui se révèle plus fort que lui. Le charlatan, lui, n'a pas voulu résister au milieu ; au contraire, il abonde et même surabonde dans le sens du milieu, ironiquement, lucidement. Et c'est parce qu'il veut feindre de n'être pas un opposant, de croire à ce que tout le monde croit qu'il finit par oublier son opposition cachée et à croire effectivement à ce que tout le monde croit.

Dans les deux cas, nous avons affaire à un homme en crise ; un homme qui donne l'impression de tourner indéfiniment en rond et, plus grave, de s'enfoncer davantage dans une crise dont il doit sortir. Le spectacle est donc celui de l'errance. L'homme critique ne sait pas où il va ; il vogue à la dérive sur une mer elle-même critique.

La crise de l'homme critique s'appelle dépersonnalisation, fausse identité ou identité d'emprunt, sous-développement du rationnel.

Il est un aspect de la dépersonnalisation que nous voudrions évoquer à présent. Jusqu'ici, nous n'avons parlé que du rapport de l'homme aux croyances fondamentales du milieu. Il faut dire un mot de son attitude à l'égard des productions culturelles d'importation. On a déjà beaucoup écrit sur la question : la crise, ici, a été inoculée à nos consciences par la péjoration colonialiste qui a frappé nos mœurs d'une manière générale. La péjoration colonialiste acceptée a été transformée en auto-dénigrement. Et tous les efforts du mouvement de révolte appelé Négritude n'ont pas réussi à nous guérir de façon définitive du complexe d'infériorité que nous avons fabriqué depuis les temps coloniaux. Cela ne veut pas dire que le

mouvement de la Négritude n'ait connu aucun succès réel. Le fait est que l'homme de l'Afrique sous-développée n'a d'yeux que pour l'Occident exportateur de décadence aussi bien que de progrès. Cette fascination par l'Occident s'exerce sur tous les plans : économique, vestimentaire, loisirs, etc. Pierre Tawill, dans *Croissance des Jeunes Nations*, écrit :

« Une minorité ...dispose du revenu national. Cette minorité ayant été en contact avec l'Occident a adopté ses goûts. Chaque excédent de revenus en Irak, en Arabie Saoudite ou au Koweït, au lieu d'être affecté à des dépenses d'investissement de base, se volatilise dans l'importation des produits de luxe et des dernières nouveautés américaines. Les sacrifices des populations se font au profit d'une minorité qui considère l'économie du pays comme étant au service de sa satisfaction personnelle. Ce qui explique l'existence des dépenses somptuaires au sein d'un niveau de vie général bien rudimentaire et pauvre »¹¹.

¹¹. Pierre Boutros Tawill : «Sous-développement au Proche et Moyen-Orient». In *Croissance des Jeunes Nations* N° 9 – mars 1962.

Et ce n'est pas là une vérité du seul Irak ou de la seule Arabie Saoudite. C'est une vérité de tout le Tiers-monde. Les goûts de l'Occident ne sont pas seulement acquis par ceux qui sont allés en Occident ; l'occidentalisation de ceux qui n'ont jamais pris l'avion ni le bateau, de ceux qui ne sont jamais sortis de leur terroir, s'est effectuée et s'effectue encore sur place par l'intermédiaire justement des élites fanfaronnes. Si à Yaoundé ou à Douala, le commerçant se sent obligé, pour vendre ses œufs camerounais ou ses poulets camerounais, d'y coller des étiquettes indiquant : « œufs de France », « Poulets de Normandie », c'est précisément parce que son compatriote de retour de France lui a inoculé la honte, voire le dégoût de ce qui est local au profit des « merveilles » d'Europe. Un tel, de retour d'un séjour de trois mois à Paris dédaigne son manioc, ses ignames coutumiers. À sa table désormais, il fait venir artichauts, choucroutes ou endives. Il se croit devenu un tout autre être. Son voyage en France doit l'avoir transformé, estime-t-il. Mais très bientôt, il découvre qu'il ne peut soutenir l'effort financier que son nouveau régime impose. Un ou deux mois après, le voilà revenu aux plats qu'il jugeait bon d'abandonner à sa femme analphabète et aux enfants. Quelle misère !

La fascination de l'Occident n'a pas épargné les élites elles-mêmes, et jusqu'à la bêtise. C'est ainsi que vous vous entendrez dire un beau jour que l'homosexualité et le strip-tease, par exemple, sont des signes d'un développement élevé d'une culture ! Et vous vous poserez alors la question de savoir ce que signifie l'expression « développement élevé ». On ne se

contente pas, du reste, de le proclamer, on passe aux actes. À Douala, Abidjan ou Dakar, il n'est pas rare de rencontrer des homosexuels parmi l'élite africaine. Il s'agit parfois d'une homosexualité de pur snobisme : c'est étrange, diriez-vous, mais c'est vrai.

Qu'une perversion sexuelle puisse être recherchée comme marque d'une distinction de niveau de culture passe simplement tout entendement. En tout cas, le moins qu'on puisse dire est que c'est précisément là le signe de cette dégénérescence dont nous parlions au début. Ici et là, on voudra ouvrir une « boîte à strip-tease », divertissement pour intellectuels ! Et c'est tout ce qu'on aura retenu de la « civilisation des loisirs ». Jusque dans la manière d'organiser ses loisirs, l'intellectuel de l'Afrique sous-développée veut singer l'Europe et la singe de la pire des façons.

À ses heures libres, il n'ira pas pêcher, il n'ira pas chasser ; vous le verrez, confortablement installé dans sa grosse « Mercedes » ou « Jaguar » effectuer mille fois le tour de sa petite ville, chapeau de gros propriétaire sur la tête, lunettes fumées aux yeux. Chez lui, les enfants manquent parfois du strict nécessaire, mais qu'importe ! L'essentiel est qu'il se fasse voir en ville, l'essentiel est qu'il se pavane et qu'on parle de lui, de sa belle « Cadillac ». Ne lui parlez pas de cinéma, de lecture non plus. Tout a été vu et lu sur les bancs d'école. Il s'agit maintenant de vivre sa vie ; ce qui signifie entretenir une dizaine de femmes ça et là et auxquelles on abandonne une bonne partie du traitement mensuel.

Un aspect fondamental de la crise des mœurs est exploité et entretenu par lui. Et là, son comportement rejoint celui du charlatan cynique dont nous parlions plus haut : nous voulons parler de la débauche générale. En discussions de salons, tout le monde s'accorde à dire que toutes les jeunes filles sont dévergondées. On se lamente sur cette situation qu'on dénonce vigoureusement au nom de l'intemporel « bon vieux temps », au nom aussi de la morale, non seulement de nos pères et mères, mais de la morale universelle tout court. Mais sortis des salons, on se retrouve dans les mêmes ruelles sombres, dans les rendez-vous de consommation d'alcool en compagnie de ces femmes qui vous tapotent sur l'épaule et sur la cuisse, insolentes et vulgaires. La complicité de l'intellectuel avec la crise est évidente. La pérennité de celle-ci lui garantit une bonne pêche en eaux troubles. Tout comme le charlatan cynique, il juge qu'il est plus facile

d'entrer dans le système que d'entreprendre, de l'extérieur, de secouer le système. Sa révolte reste théorique. Elle n'a pas pour fonction de lui procurer une bonne conscience. Elle est pur masque. L'intellectuel joue la comédie verbale du révolutionnaire tandis qu'il se comporte en réactionnaire. Le charlatan cynique au contraire joue la comédie du naïf réactionnaire toujours attaché à l'ordre ancien tandis qu'à y bien voir, il se comporte en révolutionnaire insidieux et subtil : en effet, chacune de ses supercheries démasquées devrait plaider contre l'ordre ancien qu'il exploite en feignant d'y croire toujours. Si un charlatanisme peut être préférable à un autre, celui de l'intellectuel serait loin d'avoir notre préférence. Si un cynisme peut être plus condamnable qu'un autre, celui de l'intellectuel ne bénéficierait d'aucune circonstance atténuante, même pas cet exil involontaire qui a voulu qu'il aille faire ses études en Occident.

Dans son roman intitulé *Multiple splendeur*, Han Suyin, parlant des Eurasiens écrit :

« Sentimentalement attachés à leur propre pays par les bruits et la chaleur de l'enfance, par des souvenirs sensoriels informulés qui forment l'arrière-plan de leurs sentiments d'adultes, les jeunes Asiatiques sont expédiés dans les universités des missions et de là, à Cambridge ou à Columbia, à Paris ou à Genève, pour s'y faire moderniser et occidentaliser.

« Quittant ces beaux jardins de l'Europe de l'Ouest et de l'Amérique du Nord, cette vie bien ordonnée, libre de tout besoin de corruption, où l'intelligence est charmée par la discussion et stimulée par la subtilité, nous rentrons chez nous.

« Nous revenons à nos mondes de famine, de misère inexprimable, de corruption flagrante et de criante injustice ; nous retrouvons les mains tendues et les plaies hideuses. Nous quittons les abstractions académiques de l'Occident pour les besoins pressants de l'Orient.

« ...Nous rentrons chez nous pour nous adapter (or la plupart d'entre nous n'y parviennent pas) à un niveau de vie inférieur.

Entre temps nous sommes devenus incapables de supporter la saleté, de tolérer les crachats. Nous souffrons de la puanteur, nous remarquons les mouches. Nous avons la manie de tirer la chasse d'eau alors que le paysan notre frère barbote jusqu'aux cuisses dans un fumier humain. Petites choses mais qui creusent un fossé entre nous et notre peuple.

« Il nous vient des âmes dédoublées, formées de deux couches. Au fond se trouvent les émotions profondes, les tabous et les contraintes, les répulsions et les attachements obscurs et inexpliqués. Au-dessus une pléthore de maux spécieux, des théories dont le sens disparaît en présence d'une misère illimitée, des idées acceptées intellectuellement mais sentimentalement impuissantes, un comportement rationnel mais qu'on oublie dès que la mer se met à rugir. Des êtres dédoublés ».

Si nous n'avons pas résisté à la tentation de citer longuement Han Suyin, c'est que ce texte nous donne en condensé, le portrait de l'intellectuel critique que nous essayons de présenter nous-mêmes. Nous disions que le cynisme de l'intellectuel africain n'a pas de circonstances atténuantes car

s'il est un être dédoublé de par son exil culturel, il en a largement conscience.

Il ne peut sans doute pas supprimer instantanément son dédoublement, mais il fait bien moins que chercher à le supprimer ne serait-ce que progressivement ; pire, il prend plaisir à ce dédoublement et le cultive.

Le dédoublement, voilà le mot par lequel nous pourrions résumer l'état de crise de l'homme critique. Et qui dit dédoublement dit fausseté et inauthenticité. L'Afrique sous-développée est certes pleine d'hommes sous-alimentés et affamés, mais elle est surtout pleine d'hommes masqués, certains se sachant masqués, d'autres pas, les premiers se confondent parfois avec les seconds sans qu'on puisse voir qui enlèvera le masque de l'autre après s'être démasqué lui-même, ou après l'avoir été par un autre. Le problème du développement n'est donc pas de donner à manger à cet homme mais plutôt de le transformer, de supprimer sa duplicité, de substituer de la consistance à de l'inconsistance.

La médiocrité

De la « bataille de développement » devra sortir un nouveau type d'homme et tout le problème est celui de la définition de cet homme à naître. Nous ne nous engagerons pas dès maintenant à le présenter en sa positivité. La tâche est difficile, aussi procéderons-nous d'abord à la description de son inverse critique, ce qui est une manière de le définir, mais négativement. S'il fallait caractériser cet inverse critique d'un seul mot ce serait du mot de médiocrité. Nous n'irions peut-être pas jusqu'à dire : il vaut mieux ne pas exister dans la médiocrité si la valeur suprême est l'existence en tant que telle. Mais nous ne pensons pas que l'existence en tant que telle soit la valeur suprême. Dès lors, une existence médiocre pourrait être jugée dispensable, non nécessaire.

Etymologiquement, l'homme médiocre est l'homme du milieu, c'est-à-dire l'homme du centre sans que par le centre il faille entendre le noyau, le cœur dans l'ordre de l'excellence ou de l'essence. Il est du centre mais sans être central. Au centre de quoi se trouverait-il donc exactement ? Ce n'est certainement pas au centre des hommes, mais plus exactement au centre de l'homme en ce sens qu'il reste à mi-chemin de l'humanité authentique et de la sous-humanité parfaite. Notions qui restent elles-mêmes à définir en toute rigueur. La mitoyenneté est par conséquent ici d'ordre idéal et non physique.

Bien évidemment, l'homme médiocre est l'homme du milieu aussi bien que l'homme d'un milieu. Si sa médiocrité se dit d'abord en rapport avec des considérations d'ordre qualitatif, elle se dit en second lieu en rapport avec des considérations d'ordre quantitatif et spatial. Il est en effet l'homme d'un milieu en ce sens qu'il est signe d'un milieu et appartient au grand nombre, à la majorité, à la masse. Et c'est sans doute parce qu'il est d'abord d'un milieu qu'il en second lieu du milieu.

L'appartenance à un milieu ne conduit pas nécessairement à la médiocrité. C'est l'inaptitude à prendre du recul par rapport au milieu, l'adhérence totale à lui qui mène sûrement à la médiocrité. Celle-ci se présente donc d'abord comme grégarité, esprit moutonnier et conformisme irréfléchi.

Être d'un milieu c'est penser, s'habiller, parler, comme on fait dans le milieu. C'est adopter le comportement du grand nombre car le milieu ou la loi du milieu ne se reconnaît qu'à ceci qu'elle est la loi acceptée par le grand nombre, la majorité. L'homme d'un milieu, c'est-à-dire celui qui suit en toute circonstance, consciemment ou inconsciemment, la ligne de conduite de la majorité est un homme dont la personnalité se dissout dans l'anonymat d'une masse incolore et inodore. Il devient lui-même, par le fait de cette immersion dans la masse, incolore et inodore. Et le défaut de personnalité, le manque d'originalité sont les premiers traits par lesquels se révèle l'homme médiocre.

Ce qui rend médiocre ou pousse à la médiocrité c'est l'instinct de conservation ou le besoin de sécurité.

Il y a un double instinct de conservation à l'œuvre : celui du milieu et celui de l'individu. Un milieu humain est un ensemble organisé d'individus qui suivent un mode de vie donné. Le milieu donc, en tant que phénomène, n'est observable qu'à travers les comportements et le mode de vie de ces individus, puisque c'est d'après le mode de vie et non d'après les individus en tant que tels qu'un milieu, qu'une société se singularisent et se distinguent d'un autre milieu, d'une autre société. Pour survivre, le milieu a intérêt à voir tous ses membres se conformer au mode de vie, aux croyances, bref à la culture et à l'idéologie qui le définissent. Et c'est par instinct d'auto-conservation que le milieu rappelle à l'ordre ceux de ses membres qui auraient tendance à s'éloigner de la ligne commune de conduite.

Le milieu dont nous parlons a toutes les caractéristiques de la « société close » de Bergson. C'est un milieu fermé sur lui-même ou qui aurait tendance à rester fermé sur lui-même, égoïstement. À cela il faut voir la fermeture ou la clôture d'une culture que Bergson précisément définit comme un « système d'habitudes ». L'idée de système elle-même ne fait qu'abonder dans le sens de la clôture et de la fermeture. C'est un système de problèmes définitivement et intégralement résolus. L'instinct de conservation manifesté par le milieu est précisément cette coercition exercée sur tous les individus en vue d'obtenir d'eux le respect et l'obéissance envers l'ordre établi dans le milieu.

Mais par la rigidité et la stéréotypie du mode de vie qu'il détermine, l'instinct de conservation du milieu se révèle, au bout du compte, n'être qu'un instinct de mort ! Certes, dans conserver il y a sauver et il pourrait paraître paradoxal de déclarer qu'en se conservant on perd d'une certaine façon. En réalité, le paradoxe n'est qu'apparent. Se conserver toujours le même, toujours identique à soi, n'est-ce pas s'immobiliser, se figer dans une inertie qui serait ou avoisinerait la mort ? Le vouloir-vivre du milieu est exactement un vouloir-se-répéter, un vouloir-être-toujours-identique-à soi ; c'est le dos tourné à l'avenir, au devenir et par conséquent à la créativité et à la nouveauté.

Si c'est par instinct de conservation que le milieu exerce sa loi sur l'homme, c'est encore au nom du même instinct de conservation c'est-à-dire du même désir de sécurité que l'homme se soumet à la loi dictée par le milieu et accepte d'entrer dans le troupeau. Pour survivre, l'homme renonce à son originalité et à sa liberté. Il se fait esclave à la fois de la vie et du milieu. C'est un dramatique paradoxe existentiel que celui qui veut que l'homme doive se renoncer pour être, entendons par-là se renoncer solitaire, conscience de soi pour être masse, autre que soi. Ici aussi, l'instinct de conservation est en même temps instinct de mort. On se sauve en mourant à soi, on sauve sa vie en se faisant homme du milieu plutôt qu'en s'opposant au milieu au risque de se laisser détruire par lui pour cause de rébellion ou de subversion. Mais d'un autre côté, il y a donc oubli de soi dans l'anonymat de la masse, annihilation de toute velléité créationnelle, existence monotone et routinière. C'est cela que nous appelons mort. C'est plus exactement le dépérissement par manque de renouvellement ou par défaut d'activité créatrice autonome chez l'individu, dépérissement qu'occasionnent non seulement l'auto-répétition quotidienne de soi mais encore l'imitation systématique du comportement du grand nombre.

« La forme d'un vivant, dit Bergson, une fois dessinée, se répète indéfiniment ; mais les actes de ce vivant, une fois accomplis, tendent à s'imiter eux-mêmes et à se recommencer automatiquement : automatisme et répétition, qui dominent partout ailleurs que chez l'homme, devraient nous avertir que nous sommes ici à des haltes et que le piétinement sur place auquel nous avons affaire n'est pas le mouvement même de la vie »¹².

¹². Bergson : *L'Énergie spirituelle*, p. 24, P.U.F.

La mort dont nous parlons s'appelle par conséquent piétinement, arrêt du mouvement d'auto-crédation par lequel nous nous maintenons véritablement

en vie. Sous ce rapport, l'homme médiocre est l'homme mécanisé, l'homme-élément par opposition à l'homme-totalité. C'est l'homme qui n'est plus cet « entier absolu » n'ayant de rapport qu'à lui-même¹³. L'appartenance à un milieu a fait de lui « une unité fractionnaire qui tient au dénominateur et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier qui est le corps social ». Et l'objectif de Rousseau dans *Emile* est de promouvoir l'éducation d'un homme qui puisse demeurer un « entier absolu », une unité autonome, quoique vivant en milieu social, un être désaliéné ou plutôt non aliénable.

¹³. Rousseau : *Emile*, p. 9, Éditions Garnier.

Par là, on voit pourquoi nous disions que c'est parce qu'il est d'un milieu que l'homme médiocre est l'homme du milieu ou encore l'homme moyen. Il est l'homme du milieu par les insuffisances et les tares qu'il manifeste et au premier rang desquelles nous plaçons l'aliénation sous toutes ses formes : absence de jugement personnel et soumission c'est-à-dire dépendance par rapport à l'opinion et au jugement anonyme de la majorité, comportements stéréotypés, recherche de la facilité et de la sécurité à tout prix, renonciation à l'autonomie et à la liberté.

Nous avons dit que l'homme médiocre est un homme du centre sans être véritablement central. Mais, par un curieux renversement des valeurs, il arrive qu'on le prenne pour norme. Seulement, il est norme non pas en tant que individualité mais en tant que masse, en tant que majorité. Dans tel ou tel milieu, l'homme normal sera celui qui se situera dans le camp de la majorité ; peu importe si cette majorité est faite d'hommes veules ou nobles, stupides ou intelligents. Ici, le critère de la normalité est donc empirique, statistique. L'homme normal est l'homme qui se comporte comme font la plupart des hommes. Il va de soi que c'est nécessairement une pseudo-normalité. Ce qui est pris ici comme normalité n'est encore que de la médiocrité. La loi du grand nombre n'est pas nécessairement une loi dictée par la raison. Or c'est celle-ci qui doit être, en toute circonstance, critère de la normalité. Est normal, non pas ce qu'on voit faire par tout le monde, mais ce qui, même suivi par une infime minorité seulement, obéirait à la raison universelle. Des contradictions peuvent surgir entre la majorité de tel milieu et celle de cet autre milieu, ce qui prouve que ce ne n'est pas le

nombre ni la quantité qui fondent la normalité. Mais, devant la juridiction de la raison, aucune contradiction ne saurait demeurer irréductible.

Si donc l'homme médiocre se trouve occuper un centre, c'est bien le centre des différences annulées, le centre du nivellement où se regroupent tous ceux qu'attirent une certaine chaleur édifiante et confortable ; ceux qui sont incapables de s'édifier eux-mêmes et qui redoutent la solitude glaciale des positions excentriques et exorbitantes. On comprend donc que ce centre ne puisse prétendre à la qualité de la moelle ni de la fine fleur. C'est plutôt le centre de la mitoyenneté et de la moyenne arithmétique, également éloigné du maximum et du minimum.

La question qui se pose alors est celle de savoir si l'essence de l'homme, celle dont le développement économique et social devrait permettre la réalisation est une essence maximale ou plutôt une essence mitoyenne ! Si on peut concevoir que la recherche du maximum d'humanité ne soit pas l'idéal, la question de savoir si ce maximum d'humanité est un maximum de mixture ou un maximum de pureté reste posée. L'équilibre, le juste milieu, la moyenne ont souvent été présentés comme conditions idéales de l'humanité vraie. Mais, équilibre, juste milieu, moyenne ne font penser à rien plus qu'à la médiocrité ! L'homme est certes un mélange et sa perfection ne saurait être assumée par une seule de ses composantes, son imperfection par l'autre. La perfection, si perfection il doit y avoir, ne peut être que celle d'un dosage. Et qui dit dosage ne dit pas nécessairement parité ni équilibre parfait des éléments, ni encore moyenne arithmétique, mais proportionnalité gouvernée par un principe unique. Dans le dosage, il ne s'agit pas nécessairement de distribuer équitablement les quantités : trois grammes de chaque élément ! Non. Tel élément peut compter pour trois grammes, tel autre pour dix, un troisième pour deux. Le dosage participe de l'art c'est pourquoi les cuisiniers, qui sont des artistes, ne réussissent pas avec le même bonheur les mêmes plats. La réussite elle-même ne se définit que par rapport à un critère bien établi au préalable. C'est pourquoi dans « Philèbe », après avoir présenté les éléments qui entrent dans le mélange constitutif de « la vie bonne », Platon se préoccupe de préciser « La cause du mélange », c'est-à-dire sa raison ou son principe directeur. Si la vie bonne résulte d'un dosage du plaisir et de la sagesse, ce dosage s'effectue sous la présidence de l'Intellect (le nous). Dans la vie mixte, en effet, c'est

le noûs qui détermine la proportion dans laquelle le plaisir et la sagesse doivent être mélangés. L'intelligence est donc à la fois cause et élément du mélange. Le mélange se fait au nom du noûs et par le noûs. Dans une telle situation, on ne saurait, sans s'abuser, s'attendre à un équilibre quantitatif des éléments. Bien au contraire, l'équilibre, puisqu'il faut employer ce terme, ne sera que la résultante qualitative d'une nécessaire disproportion quantitative. On pourra continuer à parler d'équilibre, si on veut, mais sans que par là il faille entendre « juste milieu » ou « moyenne » qui ne sont des valeurs que pour l'homme médiocre. La justice du « juste milieu » reste distributrice et relative. La valeur qui confère humanité vraie et dignité à l'homme n'est pas relative mais absolue. Elle ne sacrifie à aucune des composantes de l'humanité vraie ; il est juste de dire qu'elle les justifie et les fonde dans le dosage auquel elle préside. Et, pour revenir au Philèbe, nous dirions que l'intelligence, en tant que principe qui décide de la proportionnalité des éléments à doser, représente l'ordre de l'excellence. Juge et partie, il faut s'attendre à ce que de par son excellence de juge, elle l'emporte sur les autres éléments ou, pour reprendre la métaphore de Platon lui-même, qu'elle remporte le premier prix. Et la vérité de la « vie bonne », loin d'être celle d'un équilibre calculé des éléments, se révèle vérité d'un déséquilibre créatif au sein duquel on ne distingue plus les éléments. La considération exagérée des éléments est une limitation considérable qu'on inflige au pouvoir créateur. Que le plein épanouissement de l'humanité en chaque homme soit une entreprise difficile et essoufflante ne devrait pas entraîner comme conséquence la redéfinition d'un idéal bâtard et plus facile à atteindre parce que fait de conciliation et de compromissions. L'acceptation d'idéaux bâtards est le fait de la médiocrité et l'on voit en quel sens l'homme médiocre est un sous-homme. L'on peut également voir par là que la position moyenne n'est pas nécessairement la bonne position. Être homme au maximum ne signifie pas développer également toutes les tendances de l'espèce. Ici aussi, il convient de se méfier de la loi du grand nombre. En effet, si l'homme médiocre est celui qui met sa raison et son jugement personnels en congé pour s'abandonner au ballotement que lui impose l'opinion et le jugement anonyme des autres, il peut être et il est même aussi l'homme qui, dans un second mouvement d'auto-abandonnement, se laisse balloter par ses diverses tendances aussi tyranniques les unes que les autres. Entre l'inférieur et le supérieur, le corps

et l'esprit, la bête et l'ange, il balance sans cesse et, en désespoir de cause, finit par ériger son balancement en raison de vivre. Rien de surprenant à cela en effet ; car l'homme médiocre pourrait être fondamentalement défini comme l'homme qui abdique sa responsabilité et son autonomie pour se soumettre à la plus complète hétéronomie. Il ne se fait pas, comme dirait Bergson, mais il est fait, il n'agit pas mais est agi par les événements, les hommes, l'entourage, ou le milieu. C'est un homme superficiel. La superficialité, qu'est-ce sinon la mesure de notre hétéro-détermination ! Se laisser fasciner par l'extériorité au point d'y oublier son âme, au point même de se laisser mécaniser par les structures de la matérialité, qu'est-ce d'autre sinon vivre sous le régime des conventions et divers symbolismes sociaux ? Le moi superficiel est l'aspect par où nous nous aliénons dans l'anonymat des conventions et des idées reçues.

« Ainsi, écrit Bergson, quand je mange d'un plat réputé exquis, le nom qu'il porte, gros de l'approbation qu'on lui donne, s'interpose entre ma sensation et ma conscience ; je pourrais croire que la saveur me plaît alors qu'un léger effort d'attention me prouverait le contraire. Bref, le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle »¹⁴.

¹⁴. Bergson : *Essai sur les données immédiates de la Conscience*. Chap.II, P.U.F. , p. 98.

L'exemple de convention et de symbolisme social choisi ici est le langage. L'homme médiocre est celui qui sera amené à substituer le symbole à la réalité. Le comble de ce mouvement de substitution est que le moi fondamental lui-même en vienne à se perdre derrière un moi conventionnel, symbole très appauvri du moi fondamental.

Nous avons vu que la médiocrité s'appelle routine, conformisme, snobisme, répétitivité. Et dans la répétitivité nous avons vu le signe d'un dépérissement indiscutable. L'acte répétitif est son essence et rien d'autre ; c'est l'acte fermé sur lui-même, débordé par aucune marge, par aucune ouverture. Inconscient de soi il est vie emprisonnée en elle-même et la tragédie vient de là ; car là où le choix n'existe plus, la conscience s'annule et l'avenir est fermé. Vivre par le corps et par le dehors comme moyens, ne tarde pas à se transformer en vivre pour le corps et pour le dehors comme fins. L'extériorité représente alors une menace permanente de subversion qui pèse sur la conscience et l'intériorité. Les structures de l'extériorité apparaissent bel et bien comme le vice et la négation de l'intériorité et de la

liberté. L'homme médiocre, homme du milieu parce que homme d'un milieu, sous l'aspect de l'homme superficiel est un être qui se réfugie derrière la facilité du suivisme et de l'auto-répétition habituelle, un être par conséquent qui tourne le dos à la liberté difficile et au génie créateur de l'homme, c'est-à-dire à l'effort par lequel on devrait se hausser perpétuellement au-dessus de soi-même.

Il ressort de tout cela que l'homme critique de l'Afrique sous-développée dont nous avons parlé dans le précédent chapitre est un homme médiocre. Ignorant, inauthentique, dédoublé et dépersonnalisé, c'est un homme qui doit reconquérir une identité précise. Nous l'avons décrit comme un être convulsif, telle la Pythie, symbole de l'inspiration poétique. Mais nous parlions alors de convulsions théoriques dont nous n'étions pas assurés qu'il sortirait tôt ou tard une création, un poème ! Une certaine complaisance de l'homme critique pour sa crise et sa médiocrité nous a même enlevé parfois jusqu'à l'espoir d'une régénération. Le charlatan et l'intellectuel cyniques dont nous avons rapidement esquissé le portrait ne sont pas des créateurs. Ce sont des consommateurs. Ils se contentent de consommer leur crise en acceptant les pseudo-valeurs contradictoires qu'elle leur présente. Pire que de la résignation, leur attitude est de consciente compromission. Or la création authentique ne s'effectue que par l'intransigeance, c'est-à-dire dans la pureté et la simplicité et non dans le mélange et la confusion d'intention. Ce sont pourtant des hommes qui ne savent pas eux-mêmes de façon claire s'ils croient ou ne croient pas au prétendu pouvoir illimité de leur sorcier du village, s'il faut sauver ou enterrer la vieille conception de la famille ainsi que les droits et devoirs qui en découlent, s'il faut continuer à vouloir des épouses totalement soumises à leur mari ou des compagnes qui soient de véritables partenaires. L'homme critique est un homme au carrefour de l'embarras. Il ne sait quelle direction prendre. Comme il piétine au carrefour, il en vient à aimer son embarras et à le transformer, dans son inaptitude à créer, en raison de vivre. La médiocrité montre ici un autre de ses aspects : l'accommodation facile avec n'importe quelle situation. Elle s'était déjà révélée à nous comme démission de notre responsabilité, abandonnement à l'hétéro-détermination ; à présent, elle se révèle amour du balancement et de l'embarras. Amour n'est peut-être pas le mot juste ici. À vrai dire, l'homme médiocre n'aime pas particulièrement le

balancement ni l'embarras ; seulement, par faiblesse et par paresse, il ne cherche pas à mettre fin au mouvement de balançoire auquel il est assujéti ni à résoudre son embarras. C'est l'homme des fausses solutions qui transforme le carrefour en point d'arrivée ; ne réussissant pas à sortir de la croisée des chemins, il dépose ses bagages et décrète qu'il a atteint sa destination. C'est finalement l'homme qui ne sait pas où il va ou plutôt l'homme qui oublie sa première destination lorsqu'il rencontre une difficulté sur son itinéraire. C'est l'homme qui ne résout aucun problème mais qui transforme tous ses problèmes en solutions. Seul le présent l'intéresse et, à la rigueur, le passé. C'est l'homme fermé à la dimension de l'avenir, incapable de créer quoi que ce soit. L'on voit aisément de quel côté se trouve la misère de cet homme. Il lui manque parfois le pain quotidien mais quand bien même il serait assuré de manger à sa faim tous les jours il ne risque pas moins de demeurer médiocre et sous-homme.

La modernité

Quand, aujourd'hui, on ne parle pas de développement, on parle de modernisation avec l'intention de dire la même chose. Cette facile assimilation cache un problème ; en effet, si la modernisation devrait coïncider avec le développement en irait-il de même entre le sous-développement et la tradition ? Car la tradition s'oppose au modernisme de la même manière que le sous-développement s'oppose au développement ! Et que dire du progrès et de la régression ? Une élucidation de toutes ces notions s'avère nécessaire. Car si l'homme critique de l'Afrique sous-développée donne l'impression de voguer à la dérive ou de s'accomoder avec l'embarras de la croisée de chemins, c'est en bonne partie faute de voir clair en lui-même et en toutes ces valeurs insuffisamment critiquées.

Rigoureusement, moderne se dit de ce qui appartient au temps présent ou à une époque relativement récente. C'est ce qui est actuel et contemporain par opposition à ce qui est ancien et peut-être dépassé ou démodé. Nous entendons bien établir une distinction utile entre ce qui est dépassé et ce qui est simplement démodé. Dans le dépassement en effet, on doit pouvoir noter un progrès de l'ultérieur sur l'antérieur. Une technique est dépassée lorsqu'elle cède la place à une seconde qui se révèle plus efficace et plus perfectionnée qu'elle. La vieille faucille est dépassée par la moderne faucheuse mécanique. Par contre, un style vestimentaire, une manière d'utiliser le temps de loisir peuvent être démodés sans être véritablement dépassés, c'est-à-dire sans être améliorés. Mieux, un style vestimentaire ancien peut être remis à la mode sans que personne songe à parler de régression ; sa modernité demeure par conséquent d'ordre strictement temporel et n'entraîne aucune considération d'ordre axiologique. Ainsi, tout ce qui est moderne ne représente pas nécessairement un progrès par rapport à l'ancien et au traditionnel. Le modernisme peut être un progrès sur un point, une régression sur un autre point. Comment se fait-il donc qu'on en vienne à faire coïncider purement et simplement modernisation et développement ? C'est que le problème est entièrement vu sous l'angle technologique et scientifique. Sous cet angle en effet, la modernité est affectée d'un indiscutable coefficient de positivité. La modernisation des techniques ne saurait être un simple rajeunissement : elle est avant tout une

amélioration et un indéfini perfectionnement. Du hamac à l'automobile en passant par la bicyclette le mouvement est celui de la modernisation en même temps que celui du progrès, personne ne songerait à le nier. Que la modernité se laisse concevoir comme une valeur en elle-même ne surprendra donc plus. Seulement, il faut toujours se souvenir que c'est à cause de son aspect plus spectaculaire que la signification positive due à la technologie relègue au dernier plan la signification négative qui pourrait chaque fois entacher toute modernité.

D'où peut provenir cette signification négative ? Nous avons rappelé que la modernité se dit de ce qui est actuel, de ce qui appartient au temps présent, indépendamment d'abord de toute considération de valeur autre que celle de l'actualité. Et sur cette valeur incertaine de l'actualité vient se fonder un modernisme qu'on pourrait définir comme goût et recherche plus ou moins systématique de ce qui est actuel et nouveau. Adopter une technique ou une mode de vie parce qu'elle est nouvelle et produite par le temps présent relève d'un modernisme superficiel qui ne peut être que le fait du snob inconditionnel et de l'homme médiocre. En effet, le snobisme est la soumission inconditionnelle au présent, considéré en soi comme une valeur. Qu'importe que le présent paraisse hideux, disgracieux ou inhumain ! Il suffit qu'il soit le présent pour que le snob s'incline devant lui.

La considération strictement temporelle ne suffit pas quand on veut conférer une valeur à un phénomène. Car alors, les débats du genre « tradition et modernisme en Afrique Noire »¹⁵ seraient de faux débats en ce sens qu'on saurait *a priori*, avant même que le débat ne soit ouvert, le sens dans lequel on le trancherait. Il faut un critère autre que celui de l'actualité pour décider de la véritable modernité comme de la véritable régression. Pour que le préjugé favorable dont jouit la modernité soit fondé, il faut un critère extra-temporel, il faut que le moderne ne soit pas simplement l'actuel mais aussi le meilleur par rapport à ce qui précède et par rapport aux aspirations fondamentales de l'homme. Il faut un critère extra-temporel, disions-nous, car d'une certaine façon et précisément en Afrique sous-développée, la houe et le tracteur appartiennent au présent, de même que l'éclairage à l'huile et l'éclairage électrique. Bien évidemment, leur contemporanéité n'est pas d'origine ; la houe préexiste au tracteur et

l'éclairage à l'huile préexiste à l'éclairage électrique. Mais d'un autre côté, ces deux systèmes n'appartiennent pas moins au temps présent. Et pourtant, nul ne songera à dire que la houe est un outil moderne, ni que l'éclairage à l'huile est un éclairage moderne. Par contre, la modernité du tracteur et celle de l'éclairage électrique emportent la conviction de tous. Le critère qui devait nous fonder à assimiler modernité et progrès doit donc être cherché dans une double direction : le perfectionnement des méthodes et des instruments et l'épanouissement de l'homme qui devrait en découler. La modernisation doit donc être, non pas une simple question d'adaptation formelle au présent, mais un souci d'amélioration réelle de la condition humaine. C'est précisément ce qui est visé dans la bataille du développement.

[15](#). Rencontres organisées en janvier 1962 à Bouaké (Côte d'Ivoire) par le ministre français de la Coopération et la Fondation for Youth and Student Affairs (New-York), autour du thème : « Tradition et Modernisme en Afrique ».

Maintenant, non seulement, face à cet objectif, la tradition peut représenter une force négative et retardatrice, mais encore le développement technologique lui-même comporte des risques d'aliénation pour l'homme.

Et tout d'abord, la tradition. La question qui se pose est celle de savoir dans quelle mesure les valeurs traditionnelles africaines peuvent nous aider à sortir du sous-développement et à réaliser le progrès, non seulement économique mais social, mais moral. Il va de soi que nous ne saurions fournir une réponse globale et simple à cette question. Car diverses valeurs sont à considérer, les unes positives, les autres négatives. Ce qui signifie que nous devons examiner quelques cas concrets. Mais avant d'envisager des cas précis de valeurs traditionnelles, avant de proposer une définition de ce que nous allons entendre par valeur traditionnelle, nous pouvons tout de même affirmer, restant sur le plan des principes, que la tradition en tant que telle, peut être une condition du progrès. Certes, qui dit tradition pense d'abord à son aspect réactionnaire et conservateur. Dans cet ordre d'idées, l'Église fournit le meilleur exemple de traditionalisme conservateur bien que la « contestation » soit entrée chez elle aussi par la grande porte. Mais il nous plaît de reproduire ici la réplique du Cardinal Verdier à quelqu'un qui lui disait que l'Église tient beaucoup à la tradition : « Oui, fit le Cardinal, l'Église tient tellement à la tradition qu'elle peut toujours en accepter de nouvelles ». Si cela était vrai, il n'y aurait simplement pas lieu de parler de

conservatisme de l'Église, mais plutôt de renouvellement permanent. Pour étendre la portée profonde de la boutade du cardinal Verdier, nous dirions que toute modernité suppose une tradition sur laquelle elle doit s'adosser ou encore le traditionalisme vrai est celui qui reste constamment ouvert aux traditions nouvelles. Du passé au présent, il faut un fil conducteur, celui grâce auquel on reconnaîtra toujours l'identité de la réalité mouvante et changeante. Le passé d'un peuple peut certes handicaper sa modernisation par cette espèce d'instinct d'auto-conservation dont nous avons parlé plus haut.

D'un autre côté, il serait désastreux pour un peuple comme pour une personne individuelle de vivre strictement dans le plus complet oubli du passé. Il y a une valeur dans la tradition en tant que telle ; c'est la sauvegarde de l'unité de caractère sans laquelle le peuple tout comme l'individu n'auraient pas de personnalité identifiable. La tradition parle au nom de la continuité et contre la discontinuité. Et, par delà les traditions particulières, il y a la tradition universelle d'humanité. D'une étape à une autre de l'existence d'un peuple, on doit pouvoir retrouver véhiculée la même attention, la même préoccupation pour l'humain. Ce qui, dans la tradition, devrait être transmis du passé au présent c'est un certain sens de l'humain par lequel l'humanité se conserverait sinon en tant que fait, du moins en tant qu'idéal. La tradition est un appel au souvenir. Il faut se souvenir de soi sous peine de vivre une existence décousue et somnambulique, il faut se souvenir du devoir-être qui est placé tout aussi bien derrière nous que devant nous.

Mais se souvenir de soi ne signifie pas revenir sur tout ce qu'on a été ; cela signifie faire vivre ce qui, de nous, ne saurait disparaître sans que nous ne disparaissions du même coup. La continuité que veut assurer la tradition est une continuité du fondamental et non de l'accessoire, une continuité sans doute aussi de l'idéal et non nécessairement de l'empirique.

Quand, par conséquent, nous parlons de la tradition africaine, nous ne devons pas perdre de vue qu'elle présente, dans ce que nous y discernons comme valeurs, du contingent et du nécessaire. Quelles sont aujourd'hui les valeurs négro-africaines traditionnelles que nous devrions ranger du côté fondamental ? Le problème est celui d'un inventaire. Nous ne nous engagerons pas dans la voie d'un inventaire nécessairement fastidieux. Ce

qui importe par-dessus tout c'est la détermination du critère ou des critères d'après lesquels nous pouvons décider que telle valeur mérite conservation, telle autre pas.

Qu'appelle-t-on généralement « valeurs traditionnelles africaines » ? Ce ne peut-être, à notre avis, rien d'abstrait. Les valeurs africaines traditionnelles se résument en des attitudes, des comportements, des représentations que la conscience collective africaine a toujours jugés favorablement. C'est précisément ce jugement qui est mis en cause dans et par la crise. Remettre en cause nos jugements part de l'acte philosophique fondamental. Et, comme Descartes l'a fort bien établi, dans une telle entreprise, il ne s'agit pas de répudier systématiquement le passé, mais de voir ce qui, en lui, peut subir avec succès l'épreuve de la critique. Remettre en cause c'est donc en vue de mieux fonder ce dont les fondations se faisaient branlantes. Que les fondations puissent branler un jour ou l'autre dénonce clairement leur relativité. Si donc les fondements des valeurs africaines sont aujourd'hui branlants cela signifie que ces valeurs sont, pour la plupart au moins, valeurs relatives. Et ce qui doit nous servir de critère de sélection dans le contexte présent ne saurait être une valeur relative mais plutôt une valeur absolue qui ne transige avec aucune contingence empirique. La modernité n'est pas une valeur absolue en elle-même ; nous avons vu qu'en tant qu'actualité seulement, la modernité se ramène aussi à de la contingence. Rejeter telle ou telle valeur traditionnelle au nom de la modernité serait pur snobisme. Il faudrait encore que la modernité soit, non celle de l'actualité mais celle du perfectionnement et de l'amélioration. Et, puisque ce perfectionnement et cette amélioration doivent avoir un rapport avec le sort de l'homme, nous disons qu'au bout du compte, le critère qui doit nous permettre de valider certaines valeurs traditionnelles et d'invalider certaines autres c'est l'homme en tant qu'il est un être à libérer de toutes les formes de servitudes entravant son épanouissement total. Pour mémoire, nous voudrions simplement rappeler que ces servitudes s'appellent : ignorance, superstition, pauvreté, nature, maladies de toutes sortes. Ce sont ces servitudes que le développement devrait réduire. Une valeur africaine traditionnelle qui repose sur un fond d'ignorance et de superstition n'est pas une valeur. Sa conservation ne peut que contribuer à l'étouffement de l'humanité de l'homme africain. Mais une valeur africaine traditionnelle qui

repose sur un fond d'amour, de justice et de vérité ouvre sur une humanité universellement vraie et, comme telle, impose sa conservation.

Examinons à présent quelques-unes de ces valeurs. Celle dont on parle le plus est la solidarité. On dit que l'Africain a un sens très poussé de la solidarité. En son état de pureté originelle, cette solidarité s'inscrit dans le cadre des rapports entre l'individu et le clan et que nous avons déjà évoqués. Le clan était le Tout, l'individu la partie et une partie humble, modeste, mis au service du Tout par l'intermédiaire des autres parties. Non seulement cette relation est celle qu'on peut retrouver dans tout groupe humain fortement intégré, mais encore elle plongerait ses racines dans la consanguinité. Défendre le clan auquel on appartenait signifiait défendre son sang, sa « force vitale », et, en dernier ressort, la « force vitale », le sang du clan. Par ce côté, la solidarité intra-clanique semblait s'inscrire dans l'ordre même de la nature. Elle s'inscrivait, non seulement par le fait de la consanguinité mais encore par le fait de l'objectivation en quelque sorte de la valeur dans cette totalité clanique qui exerçait une coercition physico-morale sur l'individu.

La solidarité intra-clanique n'impliquait pas nécessairement une solidarité inter-clanique. Des clans pouvaient avoir des intérêts opposés et, par ce fait, entrer en guerre. L'Afrique a connu plusieurs guerres inter-claniques et inter-tribales. Cette constatation nous pousse à nous interroger sur la portée et l'étendue du sens de la solidarité chez le Noir Africain. On signale souvent que tous les Africains s'appellent frères entre eux. Ne pourrait-on voir dans ce comportement un effet induit par la persécution et la péjoration racistes des temps coloniaux ? en effet, par-delà les oppositions inter-claniques et inter-tribales et sous l'effet de la persécution raciste et colonialiste, les Africains ont constitué quelque chose comme un super-clan où le trait consanguin devenait la couleur de la peau et de la race. Dans cette dernière situation tout comme dans la situation originelle, la solidarité apparaît comme une valeur chaque fois relativisée et condamnée à le rester. Condamnée à le rester car même en la hissant à l'échelle de l'humanité entière, elle serait une solidarité excluant des êtres qui ne seraient pas des hommes et qui habiteraient des planètes autres que la planète terre. En ce sens, toute solidarité se fonde sur un égoïsme de groupe, et peu importe l'étendue du groupe.

La solidarité est une force et elle n'est force que pour « déforcer » d'autres forces, le cas échéant ; c'est-à-dire pour s'opposer à d'autres solidarités qui la menaceraient dans son être. Nous parlerons donc de solidarité africaine en nous souvenant qu'elle est une valeur relative. Dans quelle mesure cette valeur traditionnelle peut-elle favoriser la modernisation de l'Afrique ? Un des aspects du modernisme que nous évoquerions tout de suite s'appelle constitution des nations, résorption des hordes, clans et tribus. Le phénomène-nation est en effet un phénomène moderne dans le double sens de l'actualité et de l'amélioration. Une nation, tout comme un clan ou une tribu, ne manque pas d'avoir ses égoïsmes de groupe. Solidarité nationale et conscience nationale ne sont par conséquent rien d'autre que des manifestations de positions particularistes et égoïstes. Égoïsmes légitimes, hâtons-nous de le dire. Mais en quel sens la solidarité nationale est-elle un progrès sur la solidarité clanique ou tribale ? Pourquoi aujourd'hui lutter contre l'esprit clanique et le tribalisme ? Il ne suffirait pas de dire, en guise de réponse, que c'est pour favoriser la naissance de véritables nations. Il faut encore établir de façon indiscutable que la constitution des nations représente un gain, un progrès par rapport à une tradition clanique et tribale. En effet, l'objectif nation ne saurait être une fin en soi, une valeur absolue, mais un instrument tout relatif au service d'une cause humaine : l'organisation de la vie des hommes dans un cadre qui permette l'épanouissement et le mieux-être de tous. Le clan et la tribu pouvaient aussi se vouloir de tels cadres. Mais, en vue de l'organisation au mieux du bien-être de l'homme, le cadre du clan et de la tribu est un instrument aujourd'hui dépassé. L'économie moderne, inconciliable avec toutes formes d'autarcie, exige un espace bien plus vaste que celui de la tribu. La modernité ici est celle des grands ensembles économiques. C'est pourquoi les nations africaines elles-mêmes se révèlent des cadres fort insuffisants au regard des nécessités du développement et que l'unité africaine apparaît alors comme un impératif majeur du développement. En effet, l'Unité Africaine n'est pas une fin en soi ; elle doit être recherchée en tant qu'instrument et moyen en vue du développement rapide et efficace de toutes les régions d'Afrique. On voit par là combien dérisoire est l'organisation clanique ou tribale et la conscience qui les accompagne. Mais on risque de nous rétorquer que la vie simple menée jadis dans le cadre du clan et de la tribu, ignorante des problèmes de production industrielle, de

marchés, de balance budgétaire est une vie qui n'a rien à envier à celle menée aujourd'hui dans les grands ensembles nationaux et économiques. Nous pensons que la vie simple c'est-à-dire, la vie à faible densité de relations interpersonnelles, la vie se déployant dans un univers fermé sur lui-même, culturellement et économiquement parlant, n'est pas une vie qui puisse favoriser le plein épanouissement de l'homme. L'univers fermé des structures sociales traditionnelles, leur exigüité, la multiplication des égoïsmes qui leur sont inhérents suffisent à établir, si besoin en était, que la nation figure un indéniable progrès sur la tribu et le clan et favorise un épanouissement supérieur de l'homme. Dans le cadre de la nation en effet, la densité de la vie relationnelle se voit augmentée ; à une simplicité de nature succède, pour l'homme, une complexité de culture et la complexité des problèmes quotidiens amène l'individu à mettre à contribution toutes ses facultés aussi bien intellectuelles que physiques ; dans le cadre national, il renonce à certains de ses égoïsmes primaires (ethniques, claniques, tribaux), encore que d'autres puissent se substituer à eux : égoïsmes nationaux et toutes les formes de nationalismes. Mais il ne demeure pas moins vrai que l'intégration des structures sociales, politiques, et économiques traditionnelles dans des structures plus vastes, parce qu'elle tend à la simplification des égoïsmes de base est un facteur de modernisation.

Si donc la solidarité est une valeur traditionnelle, nous pensons qu'elle est valeur traditionnelle universelle et non spécifiquement africaine. La solidarité intra-clanique ou intra-tribale n'est qu'une forme particulière de la solidarité qui lie les membres de quelque groupe ou communauté humains que ce soit. Par conséquent, ce qui en cette valeur pourrait favoriser la modernisation des structures socio-politiques, c'est-à-dire la constitution de véritables nations, ce n'est pas son africanité mais l'ensemble d'aspirations qui la cimenteraient en tant que solidarité. Il s'agit d'être primordialement entre Noirs ou Africains. En Afrique sous-développée on aspire au bien-être et au développement sous tous ses aspects. La solidarité nationale ou africaine ne saurait donc être recherchée comme fin en elle-même ; elle doit être au service de la véritable fin poursuivie par l'homme africain : vivre mieux, s'émanciper de l'ignorance et de toutes les formes d'asservissement, participer à son histoire.

Mais la notion de solidarité subit dans le contexte actuel une indiscutable corruption et plus particulièrement au niveau de la famille. Il est un « solidarisme » prôné par une catégorie sociale que nous pourrions considérer comme la catégorie des vaincus de la crise. Ce « solidarisme » repose sur une conception large de la famille qui étend la responsabilité mutuelle au-delà des père, mère, frères et sœurs, cousins et neveux. Dans la situation originelle, chaque membre de la famille ainsi largement conçue n'avait pas que des droits ; il avait également des devoirs envers la communauté. Le « vivre-fort » de celle-ci dépendait du bon accomplissement du devoir de chacun. Dans l'actuelle situation de crise où certains membres se trouvent en dehors du coup, pour ainsi dire, incapables de s'adapter aux conditions nouvelles d'existence, une dissymétrie se produit entre droits et devoirs d'une part, d'autre part, entre la catégorie des adaptés et celle des non adaptés.

En prônant la solidarité contre l'individualisme, les inadaptés ou les mal adaptés ne voient que les droits et rarement leurs devoirs. Tel oncle, telle tante, auront tout ignoré des difficultés rencontrées par leur neveu dans sa période de formation, par la jalousie parfois à l'endroit de leur frère ou de leur sœur ; ils auront même cherché à compromettre l'avenir de ce neveu ; mais voici que le neveu, en dépit de tout cela, a réussi à se faire une place dans la société moderne. On va voir cet oncle ou cette tante venir lui rappeler l'arbre généalogique commun et rafraîchir sa mémoire de façon tantôt insidieuse, tantôt directe, au sujet des devoirs qu'il a envers eux. Ainsi, entre les mal adaptés et les adaptés il se crée une dissymétrie qui veut que les adaptés aient tous les devoirs et les mal adaptés tous les droits. On rencontre donc des cousins chômeurs qui élisent domicile chez le cousin fortuné, mangent comme dix à table, font couler l'eau des robinets, marcher l'électrophone sans se faire des soucis pour les factures de fin de mois. Pour trouver du travail, quand d'aventure ils y songent, ils s'adressent encore à leur tuteur de cousin. Que celui-ci entreprenne de les persuader qu'ils auraient intérêt à retourner au village travailler les plantations frustres, ils crient à l'individualisme et à l'égoïsme. Le solidarisme, comme pourrissement de la vraie solidarité est aujourd'hui un mal, celui-là même qu'on dénomme « parasitisme social ». Il n'est pas une valeur traditionnelle qu'on puisse entreprendre de sauver des assauts du modernisme. Le

solidarisme est au contraire un frein au développement. Le favoriser équivaudrait à favoriser l'existence d'un type d'homme qui se caractériserait par la paresse, le refus de tout effort et, pour tout résumer, la démission de toute responsabilité vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis des autres. Or il s'agit pour nous de passer d'une « civilisation de la gratuité » à une civilisation du travail ; encore que la civilisation du don elle-même impliquait aussi le contre-don. L'authentique situation africaine qu'on puisse valoriser est celle qui faisait une place identique au « donner » et au « recevoir ». C'est dans la situation de crise que nous constatons qu'au nom d'une solidarité maligne, certaines catégories de personnes ne voient plus que le seul « recevoir » et oublient le « donner ». En pensant à donner, on prouverait qu'on demeure conscient de ses responsabilités à l'égard de soi-même aussi bien que des autres membres de la communauté. Aucune valeur traditionnelle ne mériterait une attention particulière si elle ne devait contribuer qu'à donner naissance à un type d'homme oublieux de ses devoirs, démissionnaire de ses responsabilités, consommant tout et ne produisant rien.

Sur un plan plus général, le solidarisme ou « parasitisme social » crée des comportements incompatibles avec les exigences du développement économique de nos pays. Le sentimentalisme outré qui pousse les riches à entretenir les non riches fait plus de mal que de bien à l'ensemble de l'économie nationale. Il faut donner du travail aux chômeurs et non l'aumône. Un proverbe japonais dit : si tu veux me venir en aide apprends-moi à pêcher mais ne me donne pas de poisson. Tous ceux qui prônent le solidarisme oisif devraient faire de ce proverbe leur devise. En s'installant dans le régime des libéralités fondées sur le solidarisme, le riche maintient le pauvre dans sa pauvreté au moment même où, sincère ou vicieux, il voulait l'en sortir. C'est dans le même ordre d'idées que nous disons que le développement des pays du tiers-Monde dépend d'eux-mêmes et non de la « générosité » des pays développés. N'oublions pas que la générosité, surtout lorsqu'elle est authentique, manifeste davantage la liberté de celui qui donne que celle de celui qui reçoit et que l'important pour chacun c'est de gagner sa liberté propre.

Il faut conclure sur ce point en disant que dans le contexte socioculturel actuel de l'Afrique, il arrive qu'on se méprenne sur la véritable tradition.

Bien souvent, ce qui est décrit çà et là comme du traditionnel est une déviation critique du véritable traditionnel. S'agissant plus précisément de la solidarité ou du « sens de la famille », il convient de distinguer entre cette conscience honorable des droits et devoirs au sein d'une communauté et le solidarisme sentimental et négativement romantique qui fait l'objet d'un chantage à l'individualisme occidental de la part de ceux qui en ont besoin pour survivre. Le sens de la solidarité, déplacé des cercles d'intérêts étroits vers des cercles d'intérêts plus vastes peut contribuer de manière efficace à la résolution de nos problèmes. Mais le solidarisme oublieux des devoirs et conscient des seuls droits est un mal. Un mal qui s'appelle encore irresponsabilité.

Passer au crible toutes les valeurs africaines traditionnelles serait fastidieux ; aussi, nous contenterons-nous d'évoquer en second et dernier lieu la notion de temps chez l'Africain.

On dit souvent que le Noir Africain n'a pas la notion de temps. C'est ainsi que dans le rapport des rencontres Internationales de Bouaké déjà cité, nous lisons : « nous avons constaté unanimement que le négro-africain n'avait pas la notion de temps dans le processus économique ; le paysan africain a le souci de l'immédiat, il thésaurise, il accumule mais des biens qui ne sont pas productifs »¹⁶. Et, plus loin encore : « le fait que la notion de temps manque dans le concept africain risque de gêner considérablement les Africains dans leur adaptation à la civilisation technique telle qu'elle est conçue par les Européens... »¹⁷. Nous pensons qu'il n'est pas tout à fait exact de dire que le négro-africain n'a pas la notion de temps même quand on précise « dans le processus économique ». Car qu'est-ce que le temps du processus économique ? C'est le temps de la prévision, de l'épargne, de la planification, c'est le temps qui coûte cher, le temps de la rentabilité. Pouvons-nous dire que le « négro-africain » n'ait aucun sens de la prévision ni de l'épargne ? Certainement pas. Et qu'il nous suffise de mentionner l'existence des greniers dans plusieurs sociétés africaines. On pensait à la saison suivante des semailles et une bonne partie du produit des récoltes était épargnée au compte de la subsistance de la période de l'entre-deux récoltes. Le négro-africain est par conséquent capable de prévision ; mais, dans l'économie traditionnelle, la prévision est à court terme et rarement à

long terme comme dans l'économie moderne. Pas de plans quinquennaux dans l'économie traditionnelle ; ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de plan du tout. S'il n'y avait pas de prévisions à long terme dans ce contexte c'est parce que l'homme africain n'en avait pas besoin. Les créations naissent de besoins ou d'insatisfactions initiales. Quand donc le rapport des rencontres Internationales de Bouaké dit que « le paysan africain a le souci de l'immédiat », il risque d'induire en erreur. Le paysan africain ne vit pas dans l'unique présent. Il est capable d'anticipation et de calculs relativement simples sur l'avenir. Que ses prévisions et anticipations n'embrassent pas de longues périodes atteste seulement la petitesse de l'échelle à laquelle se situe ses entreprises sans préjudice aucun pour ses capacités réelles.

[16.](#) Ibid. p. 55.

[17.](#) Ibid. p. 65.

L'économie moderne oblige à un réajustement d'échelle. Ce serait téméraire d'affirmer que le « négro-africain » ne peut accéder à une échelle plus grande de prévision. C'est une question d'éducation et d'adaptation aux conditions nouvelles d'existence mais ce n'est point un problème d'aptitude foncière.

Comment l'Africain n'aurait-il pas de notion de temps ! Il en a bien une, comprenant les mêmes dimensions du passé, du présent et de l'avenir. Seule la structuration de l'activité vitale entraîne des différences entre sa représentation du temps et celle de l'homme des pays développés par exemple. La complexité de l'activité de celui-là donnent, d'un côté, un temps morcelé, aux dimensions simples et réduites, de l'autre côté un temps massif aux dimensions plus importantes et plus étendues.

Quand le présent du paysan africain n'est occupé que par un seul souci à la fois, toujours sur le plan économique, le présent du paysan pays développé est occupé par plusieurs soucis ; c'est peut-être la période des récoltes, comme pour le paysan africain, mais en plus, le paysan du pays développé pense aux problèmes du marché, à l'écoulement de ses produits, à la concurrence éventuelle des produits des pays voisins, à la bonne marche de ses machines, ainsi de suite. Dans la bonne économie africaine traditionnelle, on ne produit pas pour vendre ; on ne se préoccupe pas de débouchés. L'activité quotidienne est une activité à structure simple. Nous

parlons de structure matérielle aussi bien que du correspondant psychique qui en découle. C'est cette structure simple qui, par le fait d'associer à un temps relativement long une activité unique et simple, donne au temps une élasticité qu'on ne retrouve pas dans la structure complexe de l'activité en économie moderne où les mêmes tâches sont exécutées plus rapidement. Ici, le temps semble se multiplier indéfiniment tandis que là, il reste entier. Dans le premier cas, nous avons affaire à un temps atomisé, morcelé et, pour tout dire, mathématisé. Dans le second cas, nous avons affaire à un temps qui s'identifie à la dimension du vécu. Il n'est peut-être pas nécessaire d'opposer le paysan de l'Afrique traditionnelle au paysan européen ! À l'intérieur de l'Afrique elle-même, nous pouvons opposer le temps de l'agriculteur moderne des régions d'intense activité économique à celui de l'agriculteur traditionnel des régions défavorisées. Et nous verrons alors qu'il ne nous est pas possible de parler du négro-africain dans l'abstrait et de lui trouver des attributs éternels. On ne peut pas dire que l'agriculteur de la région de Manjo, dans l'Ouest-Cameroun, n'ait pas la notion du temps dans le processus économique. Dans la mesure où il est entré dans l'optique de la production à priorité quantitative, ses soucis augmentent, ses opérations se compliquent. Se préoccupant de satisfaire aux exigences de la demande, il voudra parfois accélérer le cours du temps et manifestera par là qu'il a compris ceci qui est fondamental dans l'économie moderne : le temps, c'est la quantité de travail que nous pouvons y effectuer. Des tâches qui demandaient un mois pour être achevées, dans la situation traditionnelle, le peuvent être aujourd'hui en une journée, sinon moins. Et si le travailleur de l'économie traditionnelle pure réapparaissait dans un tel contexte, il vivrait le sentiment étrange d'un rétrécissement ou d'une condensation du temps. À l'intérieur du temps tel qu'il le vivait, il devient possible d'insérer d'autres temps qui sont des temps d'accomplissement de nombreuses tâches qui ne pouvaient être accomplies auparavant sans un débordement du temps initial. Il aurait ainsi le sentiment d'un indéniable émiettement de celui-ci.

Il ressort de cela que la notion de temps est étroitement liée à la structure de l'activité des hommes et plus précisément au rythme avec lequel se déploie cette activité, étant entendu que ce rythme lui-même est conditionné par nos capacités techniques du moment. Ce sont les conditions réelles

d'existence, l'activité réelle de transformation de leur environnement qui déterminent les diverses représentations et visions du monde que les hommes se donnent. Par conséquent, on se risque imprudemment à tirer des conclusions de type essentialiste sur le négro-africain lorsqu'on déclare qu'il n'a pas la notion du temps dans le processus économique, ou, comme le fait Senghor, que « la raison est hellène et l'émotion nègre ». À vrai dire, nous ne savons pas comment prendre cette formule de Senghor, pas plus d'ailleurs que nous ne savons comment prendre cette autre formule de lui qui veut que le cogito du Noir ne soit pas à proprement parler un cogito, mais un ... : « Je danse donc je suis ». En disant que nous ne savons pas comment prendre ces formules nous voulons dire que nous nous refusons secrètement à croire que leur auteur ait voulu qu'on les prenne à la lettre. Si au contraire nous nous trompons sur ses intentions, alors nous ne pouvons que proclamer notre total désaccord avec des simplifications de ce genre.¹⁸

¹⁸. Nous sommes heureux d'avoir eu de la bouche de Senghor lui-même la réponse à cette question avant la parution de cet essai. En effet, le 28 janvier 1970 à l'Université fédérale du Cameroun à Yaoundé, dans le cadre d'un colloque organisé par la Faculté des Lettres sur le thème de la Négritude, répondant à une question, Senghor a fait un aveu : la formule « La raison est hellène et l'émotion nègre » pour être comprise doit être replacée dans le contexte dont elle est née ; un contexte de révolte violente de jeune contestataire. « Je dois avouer, a dit alors Senghor, que nous étions animé d'un véritable racisme à rebours... qui nous poussait à rejeter brutalement à notre tour ce qui était blanc » (Nous citons de mémoire les paroles du président Senghor). Senghor reconnaît donc aisément que la formule « La raison est hellène et l'émotion nègre » manque de nuance, et cela est heureux ; d'autant plus heureux que par ailleurs, il reconnaît que le contenu de la négritude est appelé à changer au cours de l'histoire des peuples nègres.

Nous sommes en train de montrer, à l'occasion de la notion du temps, que le culturel, résultante d'un certain nombre de facteurs parmi lesquels le milieu physique, l'étendue des besoins réels, le type d'activité de transformation du monde, peut acquérir une consistance telle qu'on puisse s'y tromper et le prendre pour du naturel ou de l'essentiel. Or tout, excepté le biologique, dans la manière du Noir de vivre son rapport au monde, est d'ordre historique et culturel. La manière d'être du noir est une production historique et non une manifestation d'essence. Comme telle, par conséquent, cette manière d'être est susceptible de changement. Dans son livre intitulé *La Psychologie sociale*¹⁹, Jean Stoetzel illustre le caractère socioculturel du monde physique et intellectuel dans lequel vit un peuple par un exemple des plus significatifs, celui des Yurok qui habitent le fleuve Klamath, en Californie du Nord :

[19.](#) Jean Stoetzel : *La Psychologie sociale*. Flammarion, 1965, Nouvelle Bibliothèque Scientifique. P. 59-60.

« Dans cette vallée étroite et très boisée, ces indiens vivent essentiellement de la pêche du saumon. Leur monde est un monde clos, défini par eux-mêmes comme un cercle de quelque deux cents kilomètres de diamètre, coupé en deux par le Klamath. Toutefois, ce monde petit et limité, est ouvert, il a « la bouche ouverte » sur l'océan. Tous les ans, un événement prodigieux et paroxystique se produit. Dans des conditions mystérieuses, un nombre énorme de saumons venus du Pacifique remontent la rivière, viennent se faire prendre par milliers dans les filets des Yurok, tandis que les rescapés continuent leur chemin pour aller frayer en amont et mourir. Quelques mois plus tard, de jeunes saumons redescendent la rivière et disparaissent dans l'océan. Ce que les Yurok ont remarqué aussi c'est que, avant de remonter le cours d'eau, le saumon cesse de manger et par conséquent se fait prendre, l'estomac vide. Pendant la remontée du Klamath, ses organes reproductifs se développent, sa graisse disparaît, et ainsi, à l'apogée de sa forme physique, le saumon est à jeun et n'a pas encore commencé à procréer. C'est pourquoi, sans doute par identification à sa proie, le Yurok partant pour la pêche se purifie de tout contact sexuel et s'abstient de manger »

Et M. Stoetzel poursuit :

« On insistera seulement ici sur les aspects spatiaux de la culture et de la philosophie des Yurok. Ce sont aussi des aspects essentiels : la disposition géographique et les conditions mêmes de vie des Yurok leur donnent l'idée d'un univers à structure tubulaire ; le centre de leur monde est évidemment la rivière, où les choses s'écoulent et circulent sans obstacle. Il faut donc que les choses soient disposées comme un canal, un tube ouvert aux bouts, pour permettre les passages. Par opposition à cette disposition, la structure de sac est mauvaise. Ainsi, un bateau est un sac: on ne doit pas manger en bateau, cela déplaît à la rivière et au poisson...Une contre épreuve de cette interprétation est apportée par la nature des fêtes en pays Yurok. On connaît l'une des fonctions de la fête: la fête a pour but de renouveler la force, en faisant revenir le monde au chaos primitif. Cette cure festive de rajeunissement utilise le procédé des actes à rebours et du monde à l'envers. C'est précisément ce qui se passe chez les Yurok, après la capture des saumons, quand a lieu la fête annuelle. On construit une digue en travers du Klamath, on bouche le tube, et on se livre à des orgies de ridicule et de liberté sexuelle».

Si nous retenons le fait de la conception tubulaire de l'univers chez les Yurok, nous voyons comment il peut venir à l'esprit de certains de dire que les Yurok n'ont pas la notion d'espace. Ce qui serait évidemment faux, l'espace euclidien n'étant pas le seul concevable. On ne peut pas continuer à s'exprimer ici en termes de manque et de privations. Sous l'angle où nous nous plaçons en ce moment, il ne manque rien aux Yurok, et précisément, il ne leur manque pas de notion d'espace. Il faut s'exprimer ici en termes de différences et de variations et dire que les Yurok possèdent une conception de l'espace différente de la nôtre.

Mais ce qui est très important et qui nous a fait évoquer cet exemple, c'est l'influence directe du milieu et des conditions matérielles sur les différentes visions du monde que se donnent les hommes. C'est la disposition géographique de leur pays ainsi que les conditions réelles de vie qui ont suggéré aux Yurok l'idée d'un univers à structure tubulaire ou cylindrique. Leur vie morale elle-même est ordonnée à ce centre de leur monde qu'est la rivière Klamah où les choses s'écoulent et circulent sans obstacle.

Autre chose importante : ces notions, représentations et conceptions suggérées par le milieu et les conditions de vie n'ont rien d'éternel et de spécifique. On ne peut pas prétendre que de toute éternité les Yurok auront une représentation tubulaire de l'univers.

De même, la conception traditionnelle du temps chez le Négro-Africain n'a rien de figé dans l'éternité de l'essence. Elle change au gré des bouleversements des conditions réelles d'existence. Il nous paraît capital de souligner cette aptitude au changement car, non seulement elle figure le lieu d'insertion de l'action éducative, mais encore sa négation a, dans l'histoire, servi diverses thèses racistes qui elles-mêmes devaient servir et servent encore en Afrique du Sud et en Rhodésie la domination politique d'une race par une autre. Mais avant que l'éducation et l'activité quotidienne n'achèvent de transformer les mentalités, il faut s'assurer de ce qu'il convient de changer ou de moderniser et de ce qui mérite d'être sauvegardé.

La principale différence que nous avons relevée entre le temps de la vie moderne et celui de la vie traditionnelle réside dans le morcellement, l'émiettement et le caractère harcelant du premier d'une part, et, d'autre part, l'aspect totalitaire et duratif du second. Nous avons déjà dit que le temps en lui-même est une production de notre activité positive ou négative. En dehors de toute activité ou de tout repos de notre part, le temps n'existe pas. Par conséquent, c'est nous qui faisons être le temps en entreprenant d'accomplir une tâche précise. L'accomplissement de la tâche coïncide avec le déploiement d'une temporalité particulière. La montagne, le ruisseau, la mer ne font rien, c'est-à-dire ne décident aucune action. Pour ces éléments de la nature, il n'y a pas de temps sinon par projection anthropomorphique. Le temps n'existe que pour des êtres conscients et agissants. Il apparaît donc que pour ces êtres conscients il y a une multiplicité de temps sans commune mesure entre eux, tous coïncidant avec l'accomplissement d'une œuvre originale. C'est le temps de la liberté créatrice et de l'auto-accomplissement, la durée bergsonienne. La conception traditionnelle du temps chez le Négro-Africain semble coïncider tout à fait avec la caractérisation ontologique que nous venons d'esquisser du phénomène de la temporalité. Dans le cadre même de l'économie traditionnelle, en décidant des activités relativement simples à entreprendre, l'homme décide aussi de son temps. En travaillant à un rythme voulu par lui, il fait être un temps également voulu par lui. L'agriculteur traditionnel ne connaît pas, par exemple, le repas de midi. Il travaille dès le point du jour jusqu'au milieu de l'après-midi et ne s'offre qu'un seul vrai repas par jour. Ce découpage de la journée est voulu par lui ; il n'y a pas de moments

appelés « petit déjeuner », ou « déjeuner », « dîner », mais il y a des moments d'activité, de fatigue, de repos et de restauration. Tout le monde ne se repose ni ne se restaure au même moment (entre midi et deux heures par exemple) chacun prend son repos et son repas au moment où son organisme le réclame.

Or, dans le style de la vie moderne, le temps est devenu harcelant. Au lieu d'être produit par notre activité, il semble exister indépendamment de notre activité. En effet, le caractère harcelant de ce temps provient du fait que l'homme n'a plus le loisir, dans le système de production de l'économie moderne, de décider des tâches à accomplir ni par conséquent du temps de leur accomplissement. Ces tâches lui sont souvent prescrites de l'extérieur. Prescrire des tâches c'est conséquemment prescrire un temps pour l'exécution de chacune d'elles. Quelque chose échappe donc à l'homme dans cette nouvelle situation : l'initiative créatrice en tant qu'elle est pouvoir réel de faire et de se faire suivant un ordre voulu par soi-même. En perdant cette initiative créatrice, l'homme succombe donc à la servitude d'un temps anonyme et conventionnel, fort différent du temps coloré et originaire de la création individuelle. Nous ne voulons pas dire que dans la situation de l'économie moderne il n'existe pas ce type de temps. Quand bien même l'ouvrier se rendrait à l'usine aux heures non décidées par lui, quand bien même il se verrait obligé d'accomplir un nombre déterminé d'opérations dans des laps de temps déterminés et contraignants, il ne reste pas moins vrai qu'une temporalité subjective se superpose à l'objective. Une même activité de deux heures d'horloge (temps anonyme objectif et contraignant) est vécue différemment par deux ouvriers. Ce que nous sommes en train de dire est que dans la situation traditionnelle africaine la part du temps conventionnel se trouvait fort réduite, au profit du temps de la spontanéité.

Aujourd'hui, il arrive qu'on dise de l'Africain qu'il est nonchalant et souvent en retard aux rendez-vous, etc. À la lumière de ce qui précède, on pourra comprendre qu'il n'y a véritablement pas lieu de parler de nonchalance du moment qu'on sort du cadre de la vie traditionnelle. Il n'y a effectivement de nonchalance que si l'on se donne le style de vie moderne comme critère. Or, comme nous l'avons déjà dit, la modernité n'est pas une valeur en elle-même. Le temps harcelant de la vie moderne et la spontanéité

de la vie traditionnelle doivent tous deux être confrontés à un critère qui ne soit pas lui-même relatif à l'historicité : la dignité de l'homme générique, par exemple. À cet égard, il nous apparaît que le rapport de l'homme au temps dans la situation traditionnelle est celui qui est de nature à lui sauvegarder une certaine liberté et une certaine dignité aussi. Que l'homme devienne l'esclave du temps sous prétexte de modernisme ne représenterait pas un progrès mais une régression. Au lieu donc qu'on cherche à faire perdre vaille que vaille à l'Africain sa tournure d'esprit artiste sous le rapport du temps pour en faire une horloge bien réglée, il faudrait plutôt étudier le moyen de lui sauvegarder un minimum de l'initiative créatrice qu'il avait dans les conditions de vie traditionnelles.

Nous voyons par tout ce qui précède comment la tradition peut à la fois concourir à mieux asseoir la modernité, la corriger et l'entraver. En effet, l'examen de la valeur-solidarité nous a conduit à cette évidence que le comportement solidaire pouvait être exploité dans l'entreprise d'intégration des ethnies et des tribus dans la nation. Nous avons également eu l'occasion de souligner l'aspect négatif du comportement solidaire : le solidarisme romantique et irresponsable. Par notre second exemple, le temps, nous avons voulu montrer que la tradition peut effectivement servir de modératrice de la modernité. Contrairement à ce qu'on peut penser de prime à bord, la manière traditionnelle qu'a le Négro-Africain de vivre son temps est la plus humaine en ce sens qu'elle respecte la liberté de l'homme. Et, inversement le harcèlement et la tension dont nous sommes l'objet de la part du temps dans le contexte de la vie moderne ne peuvent être que des causes d'avilissement et d'aliénation.

Que devons-nous donc entendre par l'expression « l'homme moderne » ? Nous entendrons certainement par là l'homme du temps présent par opposition à l'homme des siècles passés. Mais cette distinction serait sans grande utilité si nous ne devions lui associer l'idée d'une amélioration, ou plus exactement, d'un mieux-être de l'homme concerné. L'homme moderne n'est donc pas une fin, un terminus, mais un passage vers une nouvelle modernité, sans d'ailleurs que l'ordre chronologique coïncide nécessairement avec un ordre de valeur. La modernité d'hier devenue tradition aujourd'hui peut-être plus proche de l'humain que la modernité d'aujourd'hui. C'est dire une fois de plus que ce n'est pas la modernité mais

l'humain comme valeur qui devrait nous servir de référence dans la bataille du développement.

Bien-être et bonheur

Il y a un au-delà de la modernisation qui veut qu'on ne s'arrête pas à celle-ci comme à une fin en soi mais qu'on la considère plutôt comme un moyen subordonné à une fin qui s'appelle confusément bien-être ou bonheur. Dans le précédent chapitre, nous avons tenté de dégager un critère à partir duquel nous pourrions apprécier la modernité et la tradition. En termes encore généraux, il nous est apparu comme accomplissement total de l'homme générique. Dans un prochain chapitre, nous essaierons de fixer l'image de l'homme véritable tel que nous le concevons. Pour le moment, il s'agira de déterminer avec un peu plus de précision les notions d'accomplissement de soi, de bien-être et de bonheur. Il nous paraît en effet de première importance de dire ce qu'il convient d'attendre du développement de nos pays et ce qu'il serait illusoire et naïf d'en attendre.

La plupart du temps les hommes politiques promettent bien-être et bonheur aux populations dont ils sont responsables. Mais sont-ils réellement fondés à promettre bonheur ? D'une manière plus générale, le développement économique et social, la modernisation, l'enrichissement qui pourrait en découler sont-ils au service du bonheur de l'homme ?

L'homme est un être qui a des besoins dont certains sont vitaux, d'autres pas. De la satisfaction des besoins vitaux dépend sa survie. Et l'on pourrait dire que tous les besoins fondamentaux se résument dans cet unique besoin : la sécurité. La question que nous nous posons tout de suite est la suivante : quel rapport y a-t-il entre le bien-être et la sécurité d'une et, d'autre part, entre le bonheur et la sécurité ? L'expression bien-être est assez vague en elle-même ; « bien » est un adverbe qui détermine (sans rien déterminer d'ailleurs) le verbe être ; mais que signifie *être bien* ? Rien de précis et cependant tout. Tout, car on est tenté de répondre par une énumération infinie : être bien nourri, bien logé, bien couvert, etc. Cette énumération est celle des besoins satisfaits, des manques comblés. Cependant, le bien-être ne se situe pas nécessairement au bout du compte parce qu'il n'est pas nécessaire de compter jusqu'au bout pour espérer obtenir le bien-être. Il y a en effet le compte des besoins fondamentaux et celui des besoins de luxe. La même question rebondit : que signifie chaque fois l'adverbe « bien » dans les expressions bien logé, bien nourri, bien

couvert, etc. ? Un homme bien logé n'est pas simplement celui qui est assuré qu'aucun vent n'emportera sa demeure, qu'en temps de pluie il ne sera pas inondé, que les brigands et animaux sauvages n'y pénétreront pas. Cela s'appelle être logé tout court. Autrement dit, avec le strict nécessaire on n'a pas l'optimum, le « *bien* ». Quand les conditions de sécurité primordiales sont réunies nous pouvons tout au plus parler de la garantie d'être, d'exister, et non du bien-être, ni du bien exister. Le bien-être ne saurait donc être ramené à la jouissance de la sécurité, c'est-à-dire à la certitude de vivre demain et après demain. Il découle de cela que la satisfaction des besoins fondamentaux ne nous garantit pas le bien-être mais seulement l'être. Et le luxe véritablement humain est celui de la qualité ; car le problème du bien-être et du bonheur concerne non pas le simple fait mais la manière, bonne ou mauvaise, humaine ou bestiale, libre ou soumise, d'exister. Nous voudrions en dire ce qu'on dit souvent de la double naissance de l'homme : la naissance simplement biologique et la naissance à la raison. De la même manière que l'enfant renaît d'une naissance véritablement humaine en accédant à l'âge de raison, l'homme ne commence à exister vraiment que lorsqu'il accède au souci de la qualité de l'existence qu'il veut mener. Par conséquent, la recherche de la qualité ne serait un luxe que pour un point de vue de sous-homme ou d'animal pour qui la victoire quotidienne sur la mort, la sécurité élémentaire sont les seuls et vrais soucis. La recherche du bien-être ne répond donc pas directement au besoin fondamental de sécurité mais à un autre besoin qui prend appui sur celui de la sécurité pour se satisfaire : l'accomplissement total de soi. Il y a en effet une différence entre exister banalement, en dessous de ses potentialités et exister pleinement, en se réalisant, en « se faisant » chaque jour davantage que le jour précédent. Dans l'existence banale et médiocre on se contente du seul fait de vivre, biologiquement parlant, tandis qu'avec la considération du bien-être apparaît quelque chose comme une insuffisance du seul fait de vivre. Vivre, tout court, ne satisfait pas l'homme. Et cette insatisfaction est créatrice car c'est grâce à elle que sa liberté trouve l'occasion de se manifester non seulement en imaginant une seconde manière de vivre non biologique, mais encore et surtout en entreprenant de réaliser effectivement cette seconde manière. Si donc nous distinguons entre le vivre biologique et le vivre humain, nous sommes amenés à distinguer également entre deux formes de sécurité : la sécurité-

conservation de la vie et la sécurité-conservation de l'humain. Dans la première forme, il s'agit exclusivement de conserver et sauvegarder un acquis : la vie, «le souffle», si on veut ; tandis que dans la seconde forme, il s'agit de conquérir d'abord l'humanité, le vivre-homme, pour ne s'inquiéter de sa conservation que par la suite. Mais qu'est-ce précisément que le vivre-homme ? Notre question revient sans cesse. Se demander ce qu'est le vivre-homme c'est reposer la question que nous nous posons depuis quelques lignes, savoir qu'est-ce que le bien-être ? Nous n'avons encore réussi qu'à le définir négativement : il n'est pas la satisfaction des besoins fondamentaux de l'homme, il n'est pas la jouissance de la sécurité élémentaire recherchée par tout être vivant. La seule indication positive que nous ayons donné de lui est qu'il est un luxe essentiel, un luxe nécessaire à l'accomplissement plénier de l'homme, autant dire qu'il n'est pas un luxe du tout. Ce qui importe maintenant c'est d'expliquer le « bien » du bien-être. Il s'agit là d'une caractérisation objective et non subjective. La dignité et l'accomplissement de l'homme ne peuvent se fonder que sur des critères objectifs, valables pour tous les hommes. Par contre, nous le verrons un peu plus loin, il n'y a pas de commune mesure du bonheur. Si le bien-être peut être organisé collectivement, il n'en va pas de même du bonheur qui est affaire strictement personnelle. Qu'est donc le bien être pour qu'il puisse être organisé collectivement ?

L'on n'est *bien* que lorsqu'on *a* bien et qu'on *se fait* tel qu'on *ait* suffisamment. Avoir suffisamment ou avoir bien n'est pas bien avoir. Avoir bien c'est avoir beaucoup, en quantité plus que suffisante. Bien avoir comme bien-être ne désignent qu'une manière et non une quantité d'être ou d'avoir. Cependant l'avoir détermine l'être, la quantité modifie la qualité. Et rien d'étonnant à ce que le bien-être soit d'abord conçu comme essentiellement matériel. Est bien celui qui a réponse facile aux problèmes quotidiens de l'existence. Nous disons bien qu'il a réponse facile à tout ; il ne s'agit pas de réponses verbales mais plus exactement d'objets, de choses, de « biens » ayant pour fonction de combler les manques, d'assouvir les besoins divers, de supprimer, momentanément, le désir. On ne peut avoir ces objets-réponses que si on les acquiert, si on les conquiert, bref, si on les fait ou les fabrique. Dans la bataille du développement à laquelle l'Afrique Noire est attelée, l'objectif le plus apparent est l'amélioration du sort

matériel des hommes. Il est question pour ceux-ci d'avoir des habitations saines, des baignoires, des téléphones, des automobiles, etc. ; la liste des objets-réponses à acquérir est longue. La recherche du bien-être se présente donc comme recherche d'une aisance qui seule permettrait à l'homme d'oublier le harcèlement des impératifs de la sécurité élémentaire pour se consacrer à lui-même. Monsieur André Siegfried écrit :

« ...un certain niveau de vie est nécessaire pour qu'un progrès moral, au moins collectif et social, se développe. Théoriquement et individuellement, rien n'empêche l'épanouissement le plus magnifique dans la privation la plus excessive (les ordres religieux sont là pour le prouver), mais en fait, dans la misère ou la barbarie, surtout quand elles durent et s'installent, l'esprit ne peut s'épanouir. Et si l'on considère un peuple dans son ensemble, il est absolument nécessaire qu'il ait un certain niveau de vie minimum ; il faut que les hommes soient physiquement entiers, que leur hygiène ne soit pas déplorable, qu'ils soient suffisamment alimentés »

et Monsieur André Siegfried poursuit en évoquant la situation de la France pendant les années de la seconde guerre mondiale :

« Nous avons fait une triste expérience dans les cinq ou six dernières années. Nous ne savions pas, du moins en France, ce que c'était d'être sous-alimenté : nous avons appris, sans être particulièrement malheureux, que la sous-alimentation, ou du moins une alimentation mal dirigée, peut diminuer les qualités intellectuelles, la capacité d'action, la facilité de parole. Je n'avais pas appris cela ; je l'ai ressenti moi-même, je l'ai ressenti dans les gens qui m'environnaient ; alors j'ai compris que les peuples qui ont été sous-alimentés pendant trois cents ans sont incapables de certaines réalisations ».²⁰

²⁰. André Siegfried : « Historique de la notion de progrès » in *Rencontres internationales de Genève* 1947.

Quand par conséquent nous disons que la recherche du bien-être vise à nous assurer une aisance qui nous permette de nous consacrer à nous-mêmes, nous entendons, par cette dernière expression (nous consacrer à nous-mêmes) faire valoir ce qui fait de nous des êtres non seulement intelligents mais encore créateurs de vie non pas seulement biologique mais spirituelle.

« Le vœu de liberté, écrit M. Jacques Berque, les revendications de justice, de bien-être ou d'égalité mettent en jeu des attributs de l'homme en général. Autre chose, pour un peuple, est de s'intéresser à lui-même, d'avouer la personne pour laquelle il aura tant combattu... L'eurocentrisme de jadis généralisait son propre type d'homme universel... Aujourd'hui, les mêmes généralisations jouent à partir de la société « profuse », *affluent society* et de ses réalisations américaines, ou bien à l'américaine. Le « comment peut-on être persan ? » de Montesquieu se pose maintenant presque à tous les peuples du monde. Doivent-ils y répondre ? Oui, sans quoi leur effort vers la liberté et le bien-être, faute de sujet, n'aurait plus de sens. Il faut donc rétablir ce sujet dans ses droits, et tout d'abord dans celui de se sentir, de se connaître et d'agir comme tel ».²¹

²¹. Jacques Berque : « le Développement et l'homme » in *Esprit*. Fév. 1969.

Justement, pour se connaître, il faut disposer du temps en conséquence, il faut du loisir pour cela. Et ce loisir ne nous est procuré que par l'affranchissement des tâches serviles que nous garantit le bien-être.

La matérialité du bien-être se traduirait donc dans le fait qu'il est constitué d'objets ou de biens en abondance suffisante ; et le bien-être à proprement parler ne résiderait pas dans la simple jouissance de ces objets et biens mais dans la réalité de l'émancipation à l'égard de tout ce qui est anti-vie. Qu'est-ce d'autre cette émancipation sinon la liberté de l'homme ? Tant que la liberté n'est pas une donnée naturelle mais une conquête historique de l'homme, la conquête du bien-être est, identiquement, la conquête de la liberté. Entendons-nous correctement sur ce point. Nous ne voulons pas dire que la liberté s'identifie à la possession effective d'objets-réponses à nos divers besoins. Nous pensons plus exactement que l'homme qui peut satisfaire la plupart des besoins est un homme moins handicapé et plus libre que celui qui manque de moyens suffisants pour la satisfaction des mêmes besoins. Certes, la liberté dont nous parlons ici est plus exactement absence de contraintes et d'entraves, mais il n'empêche qu'elle soit la condition d'une liberté plus grande encore : la liberté création. Nous reviendrons sur ce point un peu plus loin.

Il ressort de tout ce qui précède que la condition minimale du bien-être est le bien-avoir. Et l'avoir n'est soumis à aucune variation subjective. Une baignoire, une automobile, la viande, le poisson, sont des objets dotés d'une même signification pour tous les hommes, à quelques nuances près. Tout le problème réside dans la construction de cet avoir. Il n'en va pas comme pour le bonheur dont personne ne détient de recette universalisable. Il y a bel et bien une technique ou des techniques pour la réalisation du bien-être, c'est-à-dire pour l'acquisition des objets-réponses de nos désirs. Nous voulons dire qu'il existe une voie sûre menant au bien-être. Cette voie sûre est la maîtrise d'une méthode, d'un ensemble de procédé rationnellement établis, ce que nous appelons en d'autres termes la technique. Non seulement la réalisation du bien-être dépend de l'application d'une technique quelconque d'exploitation de la nature, mais encore toute la technique scientifique est au service du bien-être de l'homme et non nécessairement au service du bonheur. Tant qu'une technique bien appliquée réussit à coup sûr, c'est-à-dire fait nécessairement obtenir le

résultat voulu, le bien-être peut et doit être à la portée de tous. Il y a en effet, ici, quelque chose comme une recette pour le bien-être. Cette recette est la technique : et peu importe qu'il s'agisse de technique moderne ou de technique antique. La fabrication des premières armes destinées à protéger l'homme des animaux féroces, la création des logements, que ceux-ci soient cavernes ou gratte-ciel, et, bientôt peut-être, l'irrigation du Sahara ou le chauffage de la Sibérie, tout cela relève de la technique de plus en plus perfectionnée déployée par l'homme pour, non pas dominer la nature, mais se l'associer. Et l'homme ne cherche à s'associer ou à s'allier la nature que pour supprimer son hostilité. Et chacun devine aisément pourquoi il veut supprimer l'hostilité de la nature : vivre en sécurité.

Nous avons dit que le bien-être qui prend appui sur la sécurité-conservation de vie n'est pas le véritable bien-être ; car c'est un bien-être qui prend vite le moyen pour la fin. La fin dernière de l'homme n'est pas de se conserver en vie jour après jour même si cela devait se faire dans la médiocrité. Une existence médiocre n'est pas une existence qui vaille la peine d'être vécue. La fin dernière de l'homme est d'actualiser son humanité, de s'accomplir totalement en créant des œuvres qui se proposent en additions au monde. C'est pourquoi la sécurité-conservation de vie n'est qu'un tremplin pour la sécurité accomplissement de soi. La véritable inquiétude de l'homme, celle qui se cache derrière l'inquiétude du pain quotidien, c'est la compréhension du sens de son histoire. Si donc, en définitive, le bien-être n'est tel que parce qu'il prend appui sur une sécurité quelconque, il ne peut s'agir que de la sécurité-accomplissement de soi-humain.

C'est ce que nous voulions laisser entendre plus haut lorsque nous disions que le bien être ne s'identifie pas à la jouissance pure et simple des objets-réponses que fournit la technique à nos besoins et désirs. Le bien-être jouissance a vite fait de transformer l'homme en esclave de l'objet. En vérité, le véritable bien-être humain devrait être un bien-se faire. Dans *bien-être*, il y a un statisme sclérosant de l'homme enfermé dans le cadre de la répétition jouissive. Or, l'objet de jouissance peut-être lui-même tarissable. Par contre, dans le bien-se *faire* il y a un dynamisme créateur qui pousse l'homme à se hisser perpétuellement au-dessus de ses jouissances successives et à s'approfondir sans discontinuer. Dans ces conditions, le

bien-être n'est pas celui qui se repose de toute activité parce qu'il aurait accumulé toutes sortes d'objets-réponses à ses besoins. C'est pourquoi il nous paraît fort dangereux de braquer toutes les lumières sur l'*affluent society* comme idéal ; car cela ne peut se faire que dans l'oubli de ce qui se cache derrière toute recherche de l'opulence : la sécurité-accomplissement de soi. Le bien-être c'est en premier lieu, le bien-avoir ; mais simplement comme moyen, la finalité dernière étant le bien-se faire. Le bien-être ne saurait donc se présenter comme un homme de repos ; il est, il doit être un homme de l'effort permanent pour la réalisation d'une alimentation abondante, d'une plus grande quantité de vêtements, de logements mieux appropriés ; il a d'autres aspirations relatives à d'autres aspects de la vie que ceux auxquels tout le monde pense en général quand il est question de bien de consommation.

Le bien-être doit vivre dans un cercle de connaissances plus étendues, faire valoir des talents autres que ceux de production de biens matériels, atteindre en conséquence de nouveaux niveaux de dignité humaine. Ces nouveaux niveaux de dignité humaine sont par exemple ceux que confèrent l'instruction, le savoir, la compréhension rationnelle du sens de notre histoire. Le bien-être du bien-être ne commence qu'avec l'accomplissement d'un tel programme. Évidemment, il exige des ressources économiques supérieures aux capacités de la plupart des économies de subsistance traditionnelles de l'Afrique, mais la possession de ces ressources économiques ne saurait être identifiée au bien-être.

L'argent ne fait pas le bonheur, dit l'adage populaire. Si par argent nous entendons généralement l'avoir, la richesse, pouvons-nous dire qu'il fasse le bien-être faute de faire bonheur ? Nous répondons : non plus ! Surtout lorsqu'on ne réduit pas le bien-être à son aspect strictement matériel. D'une manière courante on se plaît à opposer le bien-être au bonheur comme on opposerait le matériel au spirituel. Nous pensons quant à nous que cette opposition, sans être tout à fait vaine, se situe tout entière à l'intérieur de la notion de bien-être. Et la distinction que nous avons établie entre sécurité-conservation de vie et sécurité-accomplissement de soi, entre bien-être, bien-avoir et bien-se-faire a pour but d'évacuer totalement l'idée de bonheur du champ de nos préoccupations. Dans la mesure où le bien-être est un bien-se-faire, un accomplissement de l'homme prenant simplement appui sur le

bien avoir, que devient le bonheur sinon la prise de conscience rétrospective ou contemporaine du se-faisant ? Mais cette prise de conscience de notre activité déjà agie ou en train d'être agie ne fait-elle pas automatiquement partie de notre conscience de bien-être ? Dans une conception du bien-être qui accorde autant sinon plus à l'aspect spirituel qu'à l'aspect matériel, le bonheur s'évanouit. C'est pourquoi nous pouvons répondre par la négative à la question de savoir si l'argent fait le bien-être.

Il faut être attentif à ceci que le développement conçu comme une accumulation pur et simple de l'avoir est un mauvais développement. La production devenant l'objectif principal, tout lui est subordonné, y compris l'homme lui-même. Les autocritiques que l'Occident développé a faites à cet égard soulignent un fait qui mérite l'attention des pays en voie de développement : le règne de la technique est le règne de la déshumanisation de l'homme et de son aliénation sous toutes les formes.

« L'époque industrielle et capitaliste entraîne des conséquences psychologiques et morales inéluctables, écrit Nicolas Berdiaeff. Non seulement elle a créé le prolétariat et l'a placé dans une situation pénible et humiliante, mais elle a aussi porté un coup à l'homme en général. La mécanisation et la rationalisation abaissent la qualité. La technique aboutit au règne de la quantité. On constate l'aliénation de la nature humaine, ce que Marx appelait « *Verdinglichung* » : l'homme est considéré comme une chose. La lutte aiguë des classes que Marx n'a pas inventée, qu'il a constatée dans la société capitaliste où il vivait, menace d'entraîner la déshumanisation, même si elle est menée au nom des fins justes. Quelles forces pourraient aider l'homme ? Des sentiments religieux décadents, orientés exclusivement vers le passé, ne sauvent pas l'homme. La crise mondiale ne saurait être vaincue par aucun mouvement rétrograde : il s'agit d'avancer ».²²

²². Nicolas Berdiaeff : « L'homme dans la civilisation technique » In *Rencontres Internationales de Genève*, 1947.

Et la question pour nous inquiétante est la suivante : le processus de déshumanisation que promeut la technique est-il oui ou non, fatal et inexorable ? Certes, dans un pays fortement industrialisé, ce ne sont pas tous les hommes qui se déshumanisent, mais nombreux sont ceux qui deviennent des instruments actifs – passifs de la production économique. Lorsque l'homme devient un instrument passif d'un processus inhumain de production industrielle, il cesse d'être actif intérieurement, c'est-à-dire qu'il cesse de travailler, de penser pour lui-même. Il perd la dimension de la profondeur. Cela est fatal pour le travailleur de l'économie technicienne-industrielle.

« Le pouvoir que la technique exerce sur la vie transforme l'aspect moral de l'homme. On a souvent souligné que l'industrie mécanisée et rationalisée mène à la suppression de

l'individuel et de l'individualité. Tout est produit en série. C'est le règne de l'impersonnel et de l'anonyme. Tout devient collectif... et non communautaire. La communauté est une fraternité réelle des hommes, elle suppose la transformation et la transfiguration des hommes, elle est organique, elle implique la liberté : la collectivité en revanche, signifie une agrégation forcée et mécanique des hommes, leur subordination à une pseudo-réalité se trouvant en dehors d'eux et au-dessus d'eux. Les hommes peuvent y demeurer étrangers l'un à l'autre et solitaires. C'est précisément au collectivisme et non au « communautarisme » qu'est favorable la domination de la technique ».²³

²³. Nicolas Berdiaeff : «L'homme dans la civilisation technique». In *rencontres Internationales* de Genève 1947.

Vaut-il la peine de faire remarquer que la même technique qui libère l'homme de l'inquiétude de vivre en pourvoyant surabondamment à ses besoins est aussi celle qui le précipite vers une aliénation des plus insidieuses ? On ne le sait déjà que trop. Telles sont les contradictions de la vie !

Nous nous sommes demandé si le processus de déshumanisation que la technique scientifique de production met en branle est fatal. À cette question et d'après l'article déjà cité, Nicolas Berdiaeff répond par la négative en soutenant que là où il y a une organisation communautaire le jeu aliénateur de la technique est tenu en échec. Nous voulons bien que la communauté soit plus organique, plus fraternelle que la collectivité segmentaire et individualiste. Mais si nous nous donnons au départ une communauté sous-développée, si nous nous donnons des instruments modernes de développement – dont la technique scientifique – il ne nous semble pas aller de soi que par sa seule force interne, ladite communauté résistera aux assauts de la technique. Elle risque plutôt de se transformer en collectivité. On ne saurait se fier aux seules vertus de la communauté, il faut organiser à bon escient sa sauvegarde. Il ne nous suffit pas de savoir que la « communauté est une fraternité réelle des hommes », qu'elle est « organique » et « implique la liberté » pour croire qu'elle restera toujours dans sa pureté au contact de la technique. Le nouveau style de vie que les membres d'une communauté sont appelés à vivre, la nouvelle organisation du travail fondé sur l'émiettement des tâches, la soumission au temps de la rentabilité, aux objectifs reçus de l'extérieur, tout cela qui vient avec l'exploitation mécanisée et rationnelle des richesses ne saurait laisser intact l'homme de la communauté fraternelle. Celle-ci se présente donc comme devant être reconquise tous les jours. Elle est peut-être davantage devant nous que derrière nous. Comment donc sauver l'esprit de la communauté ?

Certains croient que le salut vient de la religion parce que la religion orienterait vers une certaine spiritualité et vers une certaine profondeur. À notre avis et nous reviendrons sur la question dans un autre chapitre – la spiritualité religieuse est imparfaite parce que passive. Si la vie moderne a tendance à faire de nous des êtres superficiels, tournés vers l'extériorité, il ne faut pas non plus que l'intériorité et la spiritualité qui devraient nous rétablir à l'endroit consistent en une paisible contemplation de soi. Il n'y a de spiritualité et de profondeur véritables que créatrices et actives. C'est pourquoi nous voyons principalement dans l'art le contre-poids à la technique. Un ouvrier musicien, un ingénieur sculpteur ou un peintre vivant dans une civilisation technicienne ne seraient pas des hommes totalement aliénés. Ils conservent la possibilité de s'accomplir humainement en réalisant des œuvres de leur liberté. Sauver l'homme de l'écrasement de la puissance technique c'est fondamentalement sauver la liberté. Et il faut comprendre celle-ci de façon dynamique et non de façon statique. C'est pourquoi nous croyons fermement que le développement de la sensibilité esthétique ferait davantage de bien que toutes les pratiques religieuses.

Le bien-être de l'homme n'est effectif que lorsqu'à la certitude de satisfaire dignement tous les besoins matériels de survie se surajoute la certitude de s'approfondir et d'approfondir l'ordre du monde en vue de réaliser une harmonie des deux ordres : l'ordre intérieur et l'ordre extérieur.

Maintenant, à quoi peut bien correspondre la recherche du bonheur souvent confondue avec celle du bien-être ? La sécurité-accomplissement de soi est garantie par le bien-être, tel du moins que nous l'entendons. Nous avons souligné en effet que le bien-être du bien-étant consiste moins dans la tranquille jouissance de l'avoir que dans ce que nous avons appelé le bien-se-faire. Si l'on tient à accorder vaille que vaille une place à l'idée de bonheur, celle-ci ne pourrait représenter en conséquence que la contemplation rétrospective du bien-se-faire.

L'on parle du bonheur à tort et à travers et ce qui en ressort est que chacun a le sien. Ne dit-on pas souvent qu'il y a le bonheur du pauvre et celui du riche, le bonheur du paysan et celui du citadin, par exemple ? Qu'est-ce que cette réalité que tout homme rechercherait mais qui n'aurait d'universalité que le nom ? L'idée de bonheur nous transporte sur un terrain qui est aussi mouvant que celui du bien-être est ferme. Les conseils qu'André Gide

prodigue à son élève Nathanaël tendent tous à lui faire accepter la solitude dans laquelle il se trouve lorsqu'il s'engage dans la recherche du bonheur. En vérité on a toujours confondu le bonheur avec le plaisir ou la joie d'un moment. Or, écrit M. Polin,

« ...il ne faut pas prendre ici en considération ni les « petits bonheurs » qui relèvent du plaisir ou de l'agrément, quand ce n'est pas de l'irréflexion, du manque de lucidité ou de l'oubli, ni les « instants de bonheur » dont la brièveté ne dépasse pas le cadre de jouissances toujours menacées d'épuisement, de prompt disparition ou de compensation pénibles. Car c'est ainsi que l'idée de bonheur s'est progressivement dégradée en un halo affectif illusoirement condensé autour de n'importe quelle fin que l'on convoite et qui se dissipe... aussitôt que la fin est atteinte et possédée, ne laissant derrière lui que le vide et le manque ». ²⁴

²⁴. Raymond Polin : *le bonheur considéré comme l'un des beaux arts*. P.U.F. 1965 p.5-6.

Dans un même programme au cinéma Berkeley le 29 août 1965 à Londres, il nous a été donné l'occasion de voir deux films qui exposent chacun une conception particulière du bonheur : le film d'Agnès Varda intitulé précisément «Le Bonheur » et « Orfeu Negro » que tout le monde connaît bien. Dans le premier film on nous présente le ménage Chevalier comme parfaitement uni dans l'amour ; tout y est tendresse, équilibre, accomplissement de la tâche quotidienne, simplicité dans la vie d'une campagne qui leur procure de vraies délices. À côté de l'amour qui constitue le pilier de ce « bonheur », on peut noter l'équilibre des besoins et possessions des deux conjoints : les Chevalier vivent leur petite vie tranquille, ne demandant rien en plus, rien en moins ; harmonie également dans les goûts notamment dans cet amour égal de la campagne. Mais ce n'est pas cela qui représente ce que l'auteur a voulu nous suggérer comme étant le bonheur. La véritable thèse du film est difficile à concevoir en pratique. Quelle est cette thèse ? C'est Chevalier, le mari, qui l'expose à la postière devenue sa maîtresse ; il l'exposera par la suite à sa propre femme qui se suicidera aussitôt après : le bonheur s'additionne ; il se capitalise, s'accumule. J'aime ma femme, dit Chevalier, elle m'aime aussi ; mais rien ne l'empêche d'aimer une autre femme car bien loin que cela nuise à mon bonheur, celui-ci ne s'en trouve que renforcé, augmenté. Ce raisonnement est trop mathématique ! Chevalier, en somme, dit à sa femme : je suis heureux avec toi, ce qui est bien ; mais si je suis également heureux avec une autre femme, ne penses-tu pas que ce bonheur s'ajoute à notre bonheur initial à tous deux qui s'en trouve ainsi multiplié ! C'est de l'arithmétique et

non de la vie humaine ! La preuve en est que Thérèse se suicide, administrant ainsi in concreto la vérité de l'antithèse : le bonheur initial est détruit au lieu d'être accru. Et le remariage de Chevalier avec la postière ne garantit aucun bonheur supérieur au précédent. Dans tous les cas, l'addition de Chevalier a échoué. Le bonheur, s'il faut conserver le terme, n'existe que successif, sans possibilité de cumul, c'est-à-dire au fond, dans la substitution. Et puis finalement, en parlant de bonheur ici, n'avons-nous pas parlé que d'amour ?

Si Orfeu Negro renonce à toute arithmétique du bonheur, il ne nous donne pas l'idée de bonheur autre que successive. Ici, le bonheur c'est fugitif ! Il n'a duré que le temps du carnaval, et encore, Orfeu a dû passer par tous les états ; il meurt du reste à la fin. Mais avant qu'il ne meure, il a eu l'occasion de nous le décrire dans sa chanson comme une goutte de rosée, luisante et dorée au soleil du matin, mais qui bientôt, sur la feuille glisse et tombe, éphémère, telle une larme ! Le vieux Hermès lui, appelle cela le bonheur du pauvre ! Pourquoi ? Nous n'en voyons pas la raison. Riches et pauvres sont victimes de la même illusion. Ils jouissent du bonheur, quand ils s'imaginent en jouir, sous cette même forme éphémère ! Or, ainsi que l'écrit encore M. Polin,

«Le bonheur doit... être saisi dans sa plénitude et dans sa permanence, comme une totalité stable de satisfactions composant et marquant à la fois l'accord d'un être humain avec l'ordre du monde. Stable, le bonheur doit l'être au point où l'on puisse se demander si celui qui accède une fois au bonheur ne peut jamais descendre. Il n'y a pas de véritable bonheur d'un jour s'il n'est aussi le bonheur de toujours ».²⁵

²⁵. Raymond Polin : Ouv. Cité, p. 6.

Nulle part cependant, le bonheur n'est le bonheur de toujours ; pire il est confondu avec les plaisirs et les joies nécessairement fugitifs, nécessairement suivis de déplaisirs et de tristesse. Mais à vrai dire, quel bonheur serait celui qui installerait l'homme dans une monotone éternité de jouissance ? Peu nous importe, pour le moment, de savoir quel type de jouissance vient avec le bonheur. L'idée sur laquelle nous voulons insister est celle de permanence et de stabilité. Il nous vient à l'esprit un rapprochement fort éclairant : il en irait de l'idée de bonheur comme de celle de paradis. Dans l'imagerie chrétienne, le paradis figure un état d'éternelle félicité. Et ce qui nous paraît dénoncer le bonheur ainsi conçu et le paradis ainsi conçu comme pseudo-bonheur et pseudo-paradis c'est

l'élément important d'inconscience que tous deux comportent. Tous les automobilistes savent d'expérience que rouler sur une belle route longue et rectiligne finit par endormir le conducteur. Ce qui endort c'est la monotonie du parcours, c'est la route sans virage, c'est la stabilité et le confort. Une route sinueuse par contre ne laisse pas au conducteur le loisir de somnoler ; il est constamment tenu en éveil par les difficultés du parcours. Il n'y a effectivement de conscience que dans et par le changement, la transition, l'obstacle ; or un bonheur stable, permanent, serait tel qu'on n'en aurait plus conscience à la longue, le souvenir de l'état antérieur lui-même devenant de plus en plus flou. La monotonie est mortelle pour l'homme même lorsqu'elle est monotonie d'une vie paradisiaque.

Le mythe biblique du Paradis d'Eden permet de mieux comprendre ce qui précède. Adam et Ève sont présentés, avant la chute, comme des êtres heureux ou « bon-heureux » vivant en Paradis ; mais qu'en savaient-ils eux-mêmes ? Absolument rien, puisqu'il a fallu qu'ils transgressent le commandement divin en mangeant du fruit de la science pour prendre conscience d'eux-mêmes ; en d'autres termes, l'homme n'a accédé à la conscience et à la science qu'en rompant avec la monotonie d'une pseudo félicité inhumaine. On nous dit pourtant de lui qu'il était heureux dans la situation précédant le péché. Étrange bonheur que celui qui s'ignore ! Adam et Ève n'ont pu connaître aucun bonheur. On peut même se demander s'ils étaient des humains comme nous. Si oui, ils furent des êtres fort misérables avant la chute car pour l'homme véritable, il n'y a pas de misère plus grande que l'inconscience et l'ignorance absolue. Il y aurait une curieuse ironie de la part de l'homme d'après la chute à vouloir retourner dans cette espèce de Nirvâna qu'ont vécu ses ancêtres bibliques. Le bonheur paradisiaque, s'il existait, ne serait en effet pas différent du Nirvâna des hindous. L'illusion des chrétiens consiste à présenter le paradis comme différent du néant.

« Le bonheur humain est inséparable de la conscience explicite du bonheur ; comment un bonheur inconnu, un bonheur vécu, mais ignoré, pourrait-il encore être un bonheur ? Le bonheur est la conscience vécue et affective, mais il est aussi la conscience pour soi que l'on prend de l'accord de soi-même avec l'ordre du monde. Dire qu'un animal est heureux n'a d'autre sens qu'un sens analogique ; il n'y a pas de bonheur animal, parce qu'il n'y a pas de bonheur sans réflexion sur le bonheur ... Quelle dérision ce serait de pouvoir dire : « il n'a pas le bonheur de dormir toujours »!²⁶

²⁶. Raymond Polin : Ouv. Cité. P.15

Adam et Ève ont toujours dormi avant la chute. Or il faut se réveiller pour pouvoir dire qu'on a bien dormi. Car, comme l'écrit encore M. Polin, pourquoi ne pas appeler bonheur « La torpeur de la marmotte abîmée dans sa léthargie sous la neige » ?²⁷

²⁷. Ibid : p.14

Le bonheur ne réside donc pas dans les états de plénitude et de contentement momentanés. Ces plénitudes et ces contentements sont nécessairement partitifs ; ils naissent de satisfactions précises des besoins eux-mêmes précis ; ils naissent encore de l'accomplissement des tâches particulières : c'est le plaisir sensible d'une dégustation, la satisfaction qu'entraîne une acquisition longuement désirée, c'est la joie d'une victoire, d'un succès. Mais après cette acquisition, après ce succès, il faut penser et on pense en fait à de nouvelles acquisitions, à de nouveaux succès. Le bonheur, lui, se propose comme une satisfaction totale et non partitive, une plénitude terminale. Or nous venons de voir que le bonheur se détruit en voulant être terminal et durable ; il s'abîme dans une inconscience de lui-même et se transforme en son exact contraire.

Le bonheur serait-il un mythe au même titre que le paradis ? À travers lui se miroite à l'homme l'image d'une condition qui semble plutôt sortir des limites de l'humanité notamment dans ce qu'il suggère comme repos et comme facilité. L'homme a toujours rêvé de mettre un terme définitif aux efforts qu'il déploie quotidiennement pour vivre. La recherche du bonheur prend alors la forme d'une volonté de supprimer la peine, la difficulté, l'effort. C'est ce bonheur-là qui se propose sous forme de jouissance. Il se veut en effet jouissance de toutes les satisfactions additionnées. Ici, on ne travaillerait plus pour produire les objets-réponses aux divers besoins ; tout se passerait comme si ces objets-réponses étaient produits une fois pour toutes, la seule occupation de l'homme consistant maintenant à en consommer. C'est ce bonheur-là qui est voué à un perpétuel échec.

Une loi implacable régit toute vie et plus particulièrement toute vie humaine ; c'est celle du mouvement et de l'activité. Supprimez le mouvement, supprimez le travail et c'est la mort. La vérité de l'homme est dans l'action permanente, dans l'effort permanent. C'est à l'intérieur de cette optique qu'il faut voir s'il reste encore une place pour la

préoccupation du bonheur, c'est-à-dire, au fond, pour la préoccupation de l'éternel et du stable. L'homme qui est convaincu qu'il ne vit que par l'action doit savoir qu'il est embarqué dans un mouvement qui le mène d'inachèvement en inachèvement. C'est cela même qui donne un sens à sa liberté dans la mesure où celle-ci l'entraîne dans un indéfini mouvement de création. Ce qui importe pour lui c'est peut-être davantage le mouvement que les arrêts, davantage la création que les œuvres. L'idée d'un sens, d'une direction privilégiée de ce mouvement ramène indûment à celle du bonheur ; or, la liberté agissante n'a que faire du bonheur. Le bonheur est une préoccupation parasite de la fin dernière de l'action ; mais l'homme d'action sait qu'il n'y a pas de fin dernière au sens d'une apothéose. Il n'y a que des fins provisoires qui ne laissent aucune place au bonheur puisque l'action est indéfiniment relancée. Quand on place le bonheur dans la ferveur ou dans l'action elle-même en train d'être agie ne s'abuse-t-on pas ? André Gide écrit :

« Ce que j'ai connu de plus beau sur la terre,
« Ah ! Nathanaël ! c'est ma faim
« L'aigle se grise de son vol. Le rossignol s'enivre des nuits d'été...
« Chaque action parfaite s'accompagne de volupté ».²⁸

²⁸. A. Gide : *Les Nourritures terrestres* : Gallimard. Livre II^e, p. 40-41.

Et plus loin :

« Mon bonheur est fait de ferveur. A travers indistinctement toute chose, j'ai éperdument adoré ».²⁹

²⁹. A. Gide : *Les Nourritures terrestres* : Gallimard. Livre II^e, p.82.

En quoi pourrait bien consister le bonheur d'un effort qu'on déploie dans la difficulté ? Le bonheur du tenaillement même de la faim ou de la soif ? Ce que Gide appelle bonheur ici n'est encore qu'une forme de plaisir plus ou moins masochiste d'ailleurs. Certes, tout effort créateur nous libère dans une certaine mesure, mais il s'accompagne également de destruction et de douleur. Cela, André Gide le sait aussi puisqu'il écrit par ailleurs :

« Une existence pathétique, Nathanaël, plutôt que de la tranquillité. Je ne souhaite pas d'autre repos que celui du sommeil et de la mort ».³⁰

³⁰. Ibid.

Renonciation donc à une éternité de jouissance, mais transformation du bonheur tantôt en plaisirs instantanés, tantôt en exaltation de la tension désireuse ou de l'effort pur ; et c'est sur ce second point que nous nous

séparons de Gide. En associant le bonheur à l'action en train de se faire on est conduit à rejeter ce que l'idée de bonheur comporte de relâchement et de repos et, d'un autre côté on le réduit tout entier en l'un de ses éléments. Le bonheur nous paraît donc être une pseudo-valeur humaine. Mais il ne suffit pas de dire cela ; encore faut-il rendre compte du fait que de tout temps les hommes aient aspiré au bonheur ! Celui-ci correspondrait-il à un besoin fondamental de l'homme ? Est-ce l'instinct de conservation, la volonté de vivre ou l'amour de soi ? Selon M. R. Polin, le bonheur, en fin de compte, relève de l'art,

« Faute d'accepter d'en faire une valeur éthique ou une valeur technique, il nous reste à placer le bonheur dans le domaine des beaux-arts et à le traiter comme la plus universelle des valeurs esthétiques... Cela revient à dire que le bonheur ne répond ni à un besoin biologique naturel, ni à une exigence de l'action ; il n'est pas de l'ordre du réel, mais il est de l'ordre des représentations sensibles que nous nous forgeons de nous-mêmes et du monde. Il est de l'ordre de cette vérité intérieure que nous poursuivons dans l'accord de nous-mêmes avec l'image que nous gardons de notre histoire ».³¹

³¹. R. Polin : Ouv. Cité p. 88, 89, 90.

L'aspiration au bonheur a en effet ceci de commun avec la recherche du beau : elles présentent toutes deux le même intérêt pour une éternité d'harmonie. Cependant, mis à part le fait que les artistes du bonheur ne peuvent être qu'une infime minorité (le bonheur se ferait aristocratique !), il nous semble que l'harmonie du bonheur reste fort entachée d'historicité et de sensibilité contingente. L'art du bonheur tel que le présente M. Polin consisterait en une contemplation de notre passé en ce qu'il a de souvenirs heureux. L'homme qui illustre de façon satisfaisante le point de vue de R. Polin c'est J.J. Rousseau des *Rêveries du Promeneur Solitaire*. Nous savons en effet que de l'avis de Rousseau lui-même, le souvenir des joies éprouvées au cours de telle ou telle promenade lui procurait autant de joie et de jouissance que la réalité elle-même.

« Les loisirs de mes promenades journalières ont souvent été remplis de contemplations charmantes dont j'ai le regret d'avoir perdu le souvenir. Je fixerai par l'écriture celles qui pourront me venir encore ; chaque fois que je les relirai m'en rendra la jouissance ».³²

³². J.J. Rousseau : *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*.

Mais ce dont jouissait Rousseau était-il la beauté ? Il nous semble au contraire que l'évocation des souvenirs heureux, leur arrangement éventuel en œuvres d'art vise secrètement à réactiver, à représentifier les joies et les plaisirs réellement éprouvés dans le passé. Autrement dit, la contemplation

du passé suggérée dans le bonheur de rétrospection ne va pas sans un reste d'attachement à l'existence empirique. Or, d'après la définition kantienne, le beau c'est ce qui plaît universellement sans concept. Si donc, pour sauver à tout prix l'idée de bonheur il faut en faire une valeur esthétique, nous devons nous assurer que les belles reconstructions du passé non seulement plaisent universellement mais encore qu'elles n'entachent pas leur beauté de concepts empiriques. En d'autres termes, il faudrait que mes souvenirs heureux ou plus exactement leur bel agencement ne soit pas précisément beau en vertu de ses divers contenus sensibles, mais plutôt en vertu uniquement de ce que la raison leur communique d'universel puisqu'il n'y a d'harmonie que par la raison. La véritable beauté est ce que Kant appelle beauté libre par opposition à la beauté adhérente. La beauté libre est celle qui répond pleinement à la définition du beau, car elle ne suppose aucun concept de ce que doit être l'objet. C'est le cas d'une fleur, exemple que choisit Kant lui-même.³³ C'est proprement la finalité sans fin. La beauté adhérente au contraire est beaucoup plus liée à l'objet. Pour elle nous faisons intervenir subrepticement, l'idée de finalité. La beauté d'une femme est souvent une beauté adhérente en ce sens qu'elle s'accompagne, de notre part, d'un intéressement à l'aspect sensible, c'est-à-dire à la femme concrète. C'est dans le même ordre d'idée que J.P. Sartre écrit :

³³. *Critique du Jugement*, p. 16. Édition de 1960 J. Vrin.

« La beauté est une valeur qui ne saurait jamais s'appliquer qu'à l'imaginaire et qui comporte la néantisation du monde dans sa structure essentielle. L'extrême beauté d'une femme tue le désir qu'on a d'elle. En effet, nous ne pouvons à la fois nous placer sur le plan esthétique où paraît cet « elle-même » irréel que nous admirons et sur le plan réalisant de la possession physique. Pour la désirer il faudra oublier qu'elle est belle, car le désir est une plongée au cœur de l'existence dans ce qu'elle a de plus contingent et de plus absurde ». ³⁴

³⁴. J.P. Sartre : *L'Imaginaire*. Éditions Gallimard. P. 245-246.

Or ôter au bonheur son rapport au désir et à la vie c'est lui faire perdre tout son sens. Nous croyions que l'aspiration au bonheur reste attaché à l'existential et à l'éthique, indûment d'ailleurs, mais tel est le fait. Et quand bien même on l'envisagerait sous l'angle des beaux-arts, le bonheur présenterait une ambiguïté irréductible de par son inaptitude à se poser comme valeur éthique d'une part et d'autre part, son insuffisance d'universalité en tant que valeur esthétique.

En définitive, le bonheur nous paraît répondre à un véritable instinct de mort. Car, valeur éthique ou valeur esthétique, le bonheur se présente toujours comme aspiration à une éternité de repos ; repos dans la jouissance certes, mais, ainsi que nous l'avons déjà dit, une éternité de jouissance finit par être inconsciente d'elle-même. Lisons plutôt la description que Rousseau en donne, et nous nous en convaincrions facilement :

« Et comment peut-on appeler bonheur un état fugitif qui nous laisse encore le cœur inquiet et vide, qui nous fait regretter quelque chose avant, ou désirer encore quelque chose après ? Mais s'il est un état où l'âme trouve encore une assiette assez solide pour s'y reposer toute entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjambrer sur l'avenir ; où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière ; tant que cet état dure celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif, tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie, mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir ».³⁵

³⁵. J.J. Rousseau : *Les Rêveries d'un Promeneur solitaire*, 5^e Prom. P. 71, Éditions Garnier 1960..

Nous disons que si on pouvait réellement accéder à un tel état on mourrait simplement ; le seul sentiment de l'existence sans aucune préoccupation du passé, du présent ni de l'avenir, la suppression de toute succession et de tout mouvement sont les signes auxquels on reconnaît la cessation de la vie. Le bonheur est une aspiration paradoxale de l'homme. Nous pensons qu'il ne sert plus à rien de s'en préoccuper. L'homme d'action n'a plus que faire du bonheur.

La bataille du développement n'est ni ne saurait être une bataille pour le bonheur de l'homme car ce serait alors une bataille pour la mort. Ce qui est recherché par les populations sous-développées c'est le bien-être au sens où nous l'avons présenté dans ce chapitre, c'est-à-dire un accomplissement de soi humain simplement adossé sur la libération de l'homme vis-à-vis d'un certain nombre de contraintes matérielles et vitales qui pèsent sur lui. C'est pourquoi le bien-être seul peut-être une affaire collective et individuelle à la fois tandis que le bonheur se voit évacué du champ des préoccupations de l'homme qui place le sens de sa vie dans la liberté perpétuellement agissante.

Liberté et libération

Si donc le développement économique et social ne peut se proposer comme une technique du bonheur peut-on concevoir qu'il soit au service de la liberté de l'homme ? C'est à cette question que nous allons tenter de répondre dans le présent chapitre. Voici ce qu'un témoin raconte de Buenos Aires, le 20 septembre 1955, après la chute du dictateur Péron :

« À un moment donné les quartiers élégants s'illuminèrent et prirent un air de fête... Les rues se remplirent de manifestations et de caravanes de voitures. Tout le monde s'embrassait. Tout le monde riait et chantait. On dansait au milieu de la chaussée. Vive la liberté ! La dictature péroniste est tombée ! Nous sommes à nouveau libres... Tout ce beau monde aristocratique et élégant renaissait et ressuscitait sous nos yeux, après neuf années de régime péroniste.

Mais si l'on regardait du côté du Rio de la Plata et du port, quel contraste ! L'obscurité était totale dans les grandes gares : les cheminots, les dockers, les vendeurs de journaux, les ouvriers des usines d'électricité, tous s'étaient rassemblés en groupes sombres et silencieux. Personne ne parlait. Quelques uns pleuraient, d'autres tremblaient de rage. Presque tous les visages étaient pétrifiés par l'angoisse et l'incertitude. Nous avons perdu notre liberté ! Pour nous, fini le bon temps ! Les choses vont maintenant redevenir ce qu'elles étaient avant 1943. Ceux-là, ceux qui riaient et chantaient dans le quartier aristocratique vont recommencer à nous exploiter et à nous humilier... L'immense majorité de la population argentine assistait, dans l'angoisse et la douleur, à la chute du régime « qui s'était appuyé sur les travailleurs pour combattre les oligarchies ».

« La nuit était tombée. Notre groupe civique armé restait fermement à son poste, silencieux et réfléchissant. Nous étions riches et les puissants de toujours chantaient leur liberté retrouvée ; les pauvres et les travailleurs pleuraient leur liberté perdue !

«Voilà notre drame, le drame de toute l'Amérique Latine : pour les uns, une minorité privilégiée, la liberté signifie pouvoir écrire, parler, s'associer, commercer, faire de la politique, voyager, investir des capitaux sans entraves et sans difficultés. Pour les autres, majorité misérable et exploitée. La liberté c'est de pouvoir manger, trouver du travail, avoir un logement convenable et un peu de sécurité, être respecté. Pouvoir se défendre et se faire entendre»³⁶.

³⁶. « Entre la liberté d'expression et la liberté de manger » In *Croissance des jeunes Nations*. N°11-mai 1962.

Après lecture de ce témoignage, on pourrait être tenté de penser qu'il y a une liberté du pauvre distincte de la liberté du riche. Il ne nous semble cependant pas que la liberté humaine doive changer d'essence en fonction de la couche sociale des individus, car il ne faut pas confondre une différence de degré avec une différence de nature. Si la liberté existe, elle doit avoir la même signification pour tous les humains.

Il ressort du témoignage que nous avons reproduit ci-dessus un trait commun aux deux formes de libertés (non contradictoires entre elles mais

antagonistes) décrites : la liberté de la « minorité privilégiée » et la liberté de la « masse misérable et exploitée ». Ce trait commun réside dans le fait pour l'une et l'autre liberté de se présenter comme simple absence d'entraves. Seule la question de savoir ce à quoi, dans chaque cas, il n'est pas fait d'obstacle laisse surgir les différences. Et comme d'une manière générale l'obstacle s'oppose à la satisfaction d'un besoin ou d'une aspiration, la liberté prend alors le nom de l'aspiration ou du besoin et se laisse contradictoirement circonscrire dans un cadre déterminé. On a donc affaire à une infinité de libertés partitives, définies chacune par une entrave annihilée: liberté d'expression, liberté de réunion, de circulation, d'association et ainsi de suite. Donc, parce que Péron tombé, la « minorité aristocratique » pourra « écrire, parler, s'associer, commercer, faire de la politique, voyager, investir des capitaux sans entraves et sans difficultés », elle se dira et se croira réellement libre ! De même, parce que sous Péron la masse ouvrière et paysanne a pu « manger, trouver du travail, avoir un logement convenable et un peu de sécurité... », elle s'est estimée libre. Mais le problème est de savoir où se situe véritablement la liberté : dans l'action de supprimer l'entrave ou plutôt dans la jouissance de la facilité qui naît postérieurement à l'action de réduire l'entrave ? En d'autres termes, suis-je libre quand je m'engage dans la réduction d'un ordre contraignant donné ou plutôt dans le moment de repos qui succède à l'effort victorieux de réduction des contraintes ? Toute liberté dont on peut jouir dans l'absence de contrainte et par conséquent de l'effort n'est pas qualitativement différente de celle qu'aurait métaphoriquement un corps quelconque tombant en chute dite justement libre dans un vide d'obstacles et de résistance ! C'est une liberté négative qui veut être, définitivement être soi au lieu que la vraie liberté est toujours en devenir. C'est une liberté qui aspire à se loger, à se cloisonner, pour ainsi dire, dans le vide d'une résistance antérieurement supprimée ou simplement inexistante. Or la vraie liberté ne se laisse point figer ni séquestrer. La liberté conçue comme absence d'entraves est ce que nous appellerions une liberté-chose par opposition à la liberté-production. L'action de supprimer l'obstacle lui devient une condition de possibilité et non une caractéristique essentielle. C'est la pseudo liberté qu'on vous octroie et que vous ne gagnez pas. L'on se trompera toujours sur la liberté chaque fois qu'on l'imaginera comme le résultat d'une élimination de toutes les entraves possibles et concevables.

On se la représentera alors comme pouvant être acquise une fois pour toutes un jour, comme un état dont on puisse jouir sans rencontrer la moindre contrariété. Spinoza ne l'identifie-t-elle pas à la béatitude en la situant au terme d'un laborieux processus de libération ?³⁷

³⁷. Spinoza : V^e partie, préface. Éditions Garnier. P. 167. « Je passe enfin à cette autre partie de l'Éthique où il s'agit de la manière de parvenir à la liberté ou de la voie y conduisant. J'y traiterai donc de la puissance de la Raison, montrant ce que peut la Raison elle-même contre les affections et ensuite ce qu'est la liberté de l'âme ou béatitude ».

Encore que cette libération ne se situe pas chez lui dans une quelconque action transformatrice du monde, mais plutôt dans la compréhension de la nécessité du monde et de la nature, c'est-à-dire dans la connaissance. Et s'il assimile liberté et béatitude c'est parce que toutes deux « naissent » (pour utiliser un terme qui revient à plusieurs reprises sous la plume de l'auteur de l'Éthique) de la connaissance et plus précisément du troisième genre de connaissance.

« La béatitude, écrit Spinoza, consiste dans l'amour envers Dieu, et cet amour naît lui-même du troisième genre de connaissance... En outre, plus l'âme s'épanouit en cet amour divin ou cette béatitude, plus elle est connaissante, c'est-à-dire plus grand est son pouvoir sur les affections et moins elle pâlit des affections qui sont mauvaises ; par suite donc de ce que l'âme s'épanouit en amour divin ou béatitude, elle a le pouvoir de réduire les appétits sensuels. Et puisque la puissance de l'homme pour réduire les affections consiste dans l'entendement seul, nul n'obtient cet épanouissement de la béatitude par la réduction de ses appétits sensuels, mais au contraire le pouvoir de les réduire *naît* de la béatitude elle-même». ³⁸

³⁸. Spinoza. *Éthique* : Pro. 42. Démonstration.

La connaissance parfaite, selon Spinoza, est la connaissance de Dieu en tant que celui-ci est la réalité totale considérée dans son unité. Cette connaissance s'accompagne pour l'âme d'un contentement et d'une joie d'une espèce rare que Spinoza nomme béatitude. Mais ce qui retient notre attention dans tout cela, c'est l'idée selon laquelle la liberté résiderait dans l'entendement en tant seulement que celui-ci est connaissant. Autrement dit, il suffirait de connaître adéquatement pour que les appétits sensuels et autres déterminations entravantes se réduisent d'elles-mêmes. C'est ce que laisse entendre la fin du texte que nous venons de citer : « ... Nul n'obtient cet épanouissement de la béatitude par la réduction de ses appétits sensuels, mais au contraire, *le pouvoir de les réduire naît de la béatitude elle-même* ». Autrement dit, la libération, telle que l'entend Spinoza, ne résulte pas de l'agir mais du connaître. Connaître en vérité, adéquatement, c'est

simultanément, secouer le joug des diverses entraves, le joug de la servitude en général. Si nous sommes d'accord avec Spinoza pour penser que la liberté n'est pas donnée au départ mais qu'elle se produit elle-même, nous ne le suivrons plus quand il lui ôte son pouvoir réel pour le transférer à la seule connaissance. Car pour Spinoza, tout se passe comme si la liberté n'était pas déjà impliquée dans le processus de libération lui-même ; chez lui la liberté se trouve toute entière renvoyée à la fin ; c'est sous le nom de connaissance que nous la trouvons dans le processus de libération. Mais la liberté ne s'épuise pas dans la seule connaissance ; aussi, l'équation : Connaissance parfaite = puissance = liberté = béatitude est-elle plus commode que vraie. D'un côté, elle permettrait à Spinoza de dire que sa liberté n'est pas toute entière reléguée à la fin du processus de libération : sous forme de connaissance, elle est moyen d'elle-même ; de l'autre côté, elle lui permettrait d'affirmer que la liberté est une conquête tardive : sous forme de béatitude, elle serait cette fois-ci la fin et non plus le moyen d'elle-même. Le fait que Spinoza refuse de voir dans la liberté un pouvoir de choix l'a amené à en faire un pur mécanisme dont le moteur serait la connaissance. Non seulement une pure liberté se détruit elle-même, mais encore elle est contestable voire fausse. Car, nous le savons bien, il ne suffit pas de connaître mon affection, ma passion, pour me soustraire à son emprise, comme le prétend Spinoza :

« Une affection qui est une passion est une idée confuse. Si donc nous formons de cette affection une idée claire et distincte, il n'y aura entre cette idée et l'affection elle-même, en tant qu'elle se rapporte à l'âme seule, qu'une distinction de raison; et ainsi, l'affection cessera d'être une passion ». [39](#)

[39](#). *Éthique* : Livre V. Prop. III. Démonstration.

L'expérience contredit la thèse spinoziste. Nous ne nous libérons pas de la souffrance que nous cause une affection par le seul fait d'en connaître adéquatement la cause. Sommes-nous libres, affranchis, satisfaits, par le seul fait que nous connaissons clairement et distinctement les raisons qui poussent un dictateur à nous tyranniser, à nous priver de tous les moyens d'épanouissement ? Sommes-nous libres dès l'instant où nous accédons aux raisons diverses de notre sous-développement ? Sommes-nous libres enfin et simplement parce que nous savons que la paresse est à l'origine de nos échecs personnels dans la vie ? Non. Le dictateur doit être éjecté du pouvoir, le sous-développement doit être résolu, notre paresse doit être

vaincue, alors seulement nous aurons manifesté notre liberté dans les divers actes concrétisant en quelque sorte notre savoir. La philosophie spinoziste de la liberté ne peut conduire, si on la prenait à la lettre, qu'à l'immobilisme et à l'acceptation résignée d'un ordre que nous pouvons connaître certes, mais qu'il ne nous appartient pas de modifier. Ou alors, la modification qu'on en attendrait relèverait d'un ordre quasi magique. La formule magique se présentant à peu près comme ceci : connaissez adéquatement vos maux et ils se dissiperont sous l'effet de cette connaissance. La liberté, incontestablement, se situe au-delà du savoir tout en le comprenant, bien entendu.

Si nous revenons au rapport de la liberté avec l'entrave en général nous sommes obligés de constater que dans le spinozisme l'entrave est faite à cette aspiration fondamentale : la réintégration de l'homme au sein de Dieu et de la nature. C'est pourquoi la connaissance parfaite de Dieu s'appelle identiquement béatitude et liberté. Entre le mouvement de libération et la liberté finale qui pourrait en résulter Spinoza, très visiblement, privilégie la liberté finale définie comme connaissance parfaite et totale. D'autres questions surgissent alors : à supposer qu'une telle connaissance soit possible, quelles garanties aurions-nous d'être à l'abri de l'oubli ?

En second lieu de quelle utilité nous serait une liberté apparaissant à un moment où tous les problèmes sont résolus ? Considérons la première de ces questions et donnons-nous un homme qui accède à cette connaissance parfaite dont parle Spinoza. Il est libre de ce fait ; mais pendant combien de temps ?

Aussi longtemps qu'il est connaissant, répondrait Spinoza qui ajouterait que toute connaissance parfaite est éternelle.⁴⁰ Connaître en vérité s'effectue sous le mode de l'éternité. Et qu'est-ce qu'une éternité de savoir ? Cela peut s'entendre de deux manières. On pourrait d'abord penser à toute vérité éternelle en tant qu'elle est soustraite à toute contingence et qu'elle se tient dans une indépendance totale ; par exemple cette vérité : la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits ; il s'agirait là d'un savoir prétendant à une existence autonome et indépendante de toute conscience apercevante. En un autre sens une éternité de savoir pourrait être envisagée comme une contemplation permanente de la vérité. Mais

comment concevoir des vérités existant par elles-mêmes en dehors de toute conscience ? Le savoir ne se dévoile pas, il se construit activement par l'entendement, Kant l'a établi une fois pour toutes.

[40.](#) *Éthique* : V^e partie prop. 33. Démonstration.

La proposition : la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits n'est pas une vérité qu'on puisse apprendre comme trouvée là, toute faite ; elle ne serait pas réellement un savoir pour nous. La vérité de cette proposition se construit, s'élabore ; du moins, elle doit être reconstruite par notre propre entendement afin de devenir pour nous un véritable savoir. Et tout savoir qui ne serait pas acquis de cette façon ne saurait nous libérer d'aucune affection, d'aucune servitude. Au contraire, il nous plongerait dans la servitude de l'opinion, des idées ou « vérités » reçues, bref, des préjugés.

Le savoir, la connaissance impliquent donc une activité ; mais lorsque Spinoza dit que la connaissance parfaite est éternelle et divine, sous-entend-il par là que l'activité de constitution d'une telle connaissance soit elle-même éternelle ? La question n'est pas vaine car tout dépend de la manière selon laquelle on définit l'éternité. Si elle est la négation du temps en ce sens qu'elle figurerait la concrétion de ses trois dimensions : passé, présent et futur, alors rien ne s'y passe. L'éternité n'admet aucun mouvement, aucune activité, même pas de contemplation de la vérité car la contemplation exige distance entre le contemplant et le contemplé, mouvement et effort soutenu, dans le cas d'une contemplation éternelle ; mais cela serait contradictoire, humainement parlant bien entendu. L'éternité est fixe, immobile et inopérante. C'est ainsi que la connaissance éternelle de Spinoza, faute d'être consciente de soi se détruit elle-même et se transforme en non-savoir. C'est bien cela qui est apparent dans cette vaste entreprise de l'éthique qui vise à immerger l'homme dans le Dieu-Totalité. Dans cette immersion, et c'est ce à quoi nous voulions en venir, l'homme s'oublie et s'évanouit en Dieu. Comment donc fonder la liberté de l'homme sur l'inconscience béatifique d'une prétendue connaissance parfaite et éternelle des choses ? L'universalité n'est pas synonyme d'éternité. Spinoza ne parle que d'éternité ; c'est dire que dans son univers rien de nouveau ne se crée. Qu'une vérité soit universelle signifie seulement que tous les entendements humains l'accréditent mais cela n'implique point

qu'elle ne puisse être remise en cause un jour à venir ; autrement dit, cela ne signifie point qu'elle soit éternelle. Et, à vrai dire, rien d'étonnant à ce que dans un univers fixiste, la liberté elle-même disparaisse car à quoi servirait-elle puisqu'aucune création de nouveauté ne voit le jour ? Elle ne peut se laisser mécaniser. Qu'est-ce en effet qu'une liberté éternelle qu'on récupérerait avec la connaissance parfaite de notre servitude, c'est-à-dire avec la réduction totale et définitive de l'entrave, de l'aliénation, de la servitude ? Le spinoziste pourrait nous objecter que nous prêtons à Spinoza une conception de l'éternité qui n'est pas la sienne, que notamment pour lui, l'éternité n'est pas nécessairement située à la fin de l'histoire mais se présente plutôt comme une manifestation sporadique venant chaque fois trouer la temporalité. À quoi nous commencerions par répondre que la philosophie spinoziste, en effet, n'accorde aucune place à l'histoire. L'éternité de liberté qui coïnciderait avec l'éternité de connaissance parfaite et totale n'est pas acquise au terme d'un processus historique de libération. Étant donné que la connaissance parfaite du réel et de Dieu peut s'obtenir sous la forme d'une « intuition intellectuelle » et que c'est cette connaissance qui ouvre la porte de la liberté, on peut dire que la liberté et par conséquent l'éternité se gagnent instantanément. Mais le problème n'est pas résolu quand on a dit cela. Si « l'intuition intellectuelle de Dieu » nous installe dans une éternité de liberté parce que éternité de connaissance, si donc, en d'autres termes, l'éternité spinoziste se contente de trouer la temporalité, comment rendre compte tout de même de la continuité de celle-ci ? Comment rendre compte du passage de l'éternité immobile à la temporalité mouvante ? À supposer qu'on rende compte de ce passage, ne serait-il pas inévitable de reconnaître que la chute de la temporalité s'accompagne d'une nouvelle nécessité de réintégration de l'éternité ? En d'autres termes ne serait-on pas obligé d'admettre que de deux choses l'une: soit que l'accès à l'éternité, en trouant la temporalité met fin à l'histoire, au moins à notre histoire, et alors la liberté et la connaissance parfaite sont bel et bien situées à la fin d'une pseudo-histoire, soit que le passage de l'éternité à la temporalité est possible quoiqu'inconcevable, mais alors, on est obligé de reconnaître que toutes les éternités sporadiques ne sont pas éternelles et que la liberté tout comme la connaissance parfaite et adéquate du réel ne sont pas choses qu'on acquière une fois pour toutes, mais des conquêtes à réorganiser indéfiniment ?

Les observations qui précèdent nous amènent tout naturellement à la considération de la seconde question que nous avons posée plus haut à savoir: de quelle utilité nous serait une liberté apparaissant à un moment où tous les problèmes sont résolus, toutes les aliénations et entraves supprimées? Nous répondrions tout de suite qu'une telle liberté ne nous serait d'aucune utilité. La liberté, en effet, ne saurait être un luxe, un couronnement pour l'action de l'homme ; elle est toute entière dans l'action qu'elle inspire, engagée dans une histoire à rebondissements multiples. La vouloir rassemblée à un moment quelconque, c'est vouloir identiquement la fin de l'histoire mais aussi la fin de cette même liberté. Il n'y a pas de liberté qu'on puisse gagner définitivement, et la vraie liberté, selon nous n'est pas à escompter à un terminus quelconque, la vraie liberté s'éprouve et se prouve dans l'action libératrice concrète. Et l'on passe d'une action libératrice à une autre action libératrice, indéfiniment, sans qu'on puisse prétendre, à aucun moment, avoir résolu toutes les aliénations ni satisfait à toutes nos aspirations qui sont toujours des incitations à créer, toutes les insatisfactions provenant des besoins et idéaux non comblés. En un sens donc, Spinoza a raison de présenter la liberté comme une conquête ; mais, parce que l'histoire et le devenir sont évacués de son système, cette conquête est chez lui entièrement assumée par la raison, intellectuellement, sans le moindre impact direct sur l'empirie ; ayant posé que l'ordre et la connexion des idées correspondent à l'ordre et à la connexion des choses,⁴¹ il en déduit aisément qu'il n'est pas nécessaire d'agir sur les choses pour se les soumettre car il suffit de bien ordonner les idées pour parvenir au même résultat. Ce que nous estimons insuffisant pour notre part. Nous ne refusons pas que la liberté implique la connaissance de soi et de l'ordre du monde ; ce que nous refusons c'est la réduction de la liberté à cette connaissance. Ce que nous refusons encore c'est une liberté qui serait essentiellement préoccupée de se maintenir les mains propres. Or la vraie liberté ne peut ni ne doit conserver les mains propres. Le plus grand savant du monde est-il moins exposé à l'orgueil, à la cupidité et à l'infidélité qu'un homme simplement moyen ? En tout cas nous attendons l'un et l'autre aux actes pour les juger. C'est dans la mesure où le plus grand savant du monde, en des circonstances concrètes précises, aura fait preuve de désintéressement, de modestie et de fidélité conjugale que nous pourrons dire de lui qu'il est

un homme ayant dominé ses tendances bestiales, et donc un homme, ne disons pas libre, comme si nous étions assurés qu'il dominerait toujours ces tendances, mais un homme ayant agi librement. Nous adopterons la même attitude vis-à-vis de l'homme moins savant qui, pour être moins savant, n'est pas moins capable d'actes libres.

[41](#). *Éthique* : II^e partie. Prop.7.

Que faut-il donc en plus de la connaissance pour qu'un acte libre voie le jour ? C'est la volonté que précisément Spinoza a rejetée, non pas implicitement mais explicitement hors de son système. Il écrit en effet :

« Il n'y a dans l'âme aucune volonté absolue ou libre ; mais l'âme est déterminée à vouloir ceci ou cela par une cause qui est aussi déterminée par une autre, et cette autre l'est à son tour par une autre, et ainsi à l'infini ». [42](#)

[42](#). *Éthique* : I^{ère} partie Appendice p. 97. Éditions Garnier.

La démonstration de cette proposition se lit ainsi : « l'âme est un certain mode déterminé du penser et ainsi ne peut être une cause libre, autrement dit, ne peut avoir une faculté absolue de vouloir ceci ou cela par une cause... ». Pour bien comprendre cela, qu'on se souvienne simplement que pour Spinoza

« . . . tout a été prédéterminé par Dieu, non certes par la liberté de la volonté, autrement dit par un bon plaisir absolu, mais par la nature absolue de dieu, c'est-à-dire sa puissance infinie ». [43](#)

[43](#). *Ibid.*

Voilà qui est clair. Dans l'univers spinoziste, l'homme peut dire adieu à la liberté car Dieu lui-même n'est pas libre; ou du moins il n'est pas libre d'une « liberté de la volonté », c'est-à-dire d'une liberté de choix que Spinoza décrit encore péjorativement comme étant le. « Bon plaisir », mais il est libre par le seul fait de sa puissance infinie. Et quand nous aurons rappelé que cette puissance elle-même ne fait rien être qui n'ait été contenu au préalable dans la nature de Dieu, c'est-à-dire ne crée rien par causalité transitive, l'on comprendra alors que nous soyons avec Spinoza dans le déterminisme intégral. Car liberté et volonté sont vidées de toute signification humaine. Nous avons vu que la liberté c'est la connaissance de la vérité fondée en dieu ; maintenant, nous devons préciser que pour Spinoza, la volonté n'est rien d'autre que la faculté d'affirmer ou de nier [44](#) quelle chose est vraie ou fausse « *et non le désir par où l'âme appète les choses ou les a en aversion* ». Et comme l'affirmation de la vérité d'une

idée vient de la force de l'idée vraie elle-même dont l'aperception s'accompagne automatiquement de certitude, Spinoza conclut que « *la volonté et l'entendement sont une seule et même chose* ». ⁴⁵ Comme on peut le voir par soi-même, il y a beaucoup de passivité dans cette volonté et cette liberté spinozistes. Et finalement, c'est tout l'homme de Spinoza qui est un homme passif, contrairement à ce qu'on pourrait croire en s'en tenant à la fréquence sous la plume de ce philosophe des expressions du genre « actif », « puissance », « vertu » et d'autres semblables. L'activité et la puissance véritables sont attribuées à l'Être Total : Dieu. L'homme de Spinoza est un homme dont l'aspiration fondamentale consiste en un désir de réintégration dans le grand Tout. Pour nous, une telle aspiration est paradoxale et identifiable à l'instinct de mort dont nous avons parlé plus haut. L'homme de Spinoza doit mourir à lui-même pour être libre d'une liberté inutile et qui n'a de liberté que le nom !

⁴⁴. *Éthique* : Scolie de la Prop. 48 p. 221.

⁴⁵. *Éthique* : corrolaire de la proposition, 49.

Pour celui qui ne se préoccupe pas de l'éternité et s'en tient au devenir historique comme unique théâtre de l'action humaine, la liberté ne saurait résider dans l'enchaînement à quelque Dieu, Être ou autre grand Tout. La liberté réside d'abord dans la possibilité de se détacher, en tant que chaînon, de la chaîne totale pour, en second lieu, revenir, après avoir contemplé la chaîne totale, (au sens platonicien du terme, c'est-à-dire après avoir accédé au savoir vrai) effectuer un nouvel arrangement de la chaîne conforme au sens qu'on veut lui donner. La liberté comporte deux aspects fondamentaux devant être nécessairement associés mais que nous retrouvons souvent dissociés dans l'histoire de la pensée ; ce sont, premièrement cette possibilité de détachement, la suspension du jugement comme dirait Descartes, la négation comme dirait Hegel ou Sartre ; secondement, l'activité de transformation du réel, l'information du réel c'est-à-dire l'insertion de la forme ou idée dans le réel et qui est proprement l'activité créatrice.

Ainsi que nous le soulignons plus haut, nous ne nions pas que la liberté ait partie liée avec la connaissance vraie, bien au contraire nous savons que le moment du détachement et de la suspension du jugement est le moment de la recherche de la vérité. L'homme de la caverne platonicienne s'abstient

alors de toute affirmation au sujet de ce qu'il voit. Il entreprend une longue marche dialectique vers la vérité. Mais tant qu'il ne sait rien, il se retient d'affirmer quoi que ce soit de même qu'il se retient de faire quoi que ce soit dans le sens de la modification de l'ordre ou plus exactement du désordre régnant à l'intérieur de la caverne. Le moment de la suspension du jugement, condition minimale de la liberté, est aussi celui pendant lequel Descartes s'active à retrouver le véritable fondement de toutes les choses révoquées en doute, c'est le moment où Descartes passe au crible toutes les idées reçues depuis son enfance. À y regarder de près, c'est le moment où l'on prend conscience d'une aliénation première. Cette aliénation se présente d'abord sous la forme d'une double ignorance: l'ignorance du fait qu'on est ignorant. C'est la situation précise du prisonnier platonicien non encore sorti de sa caverne ombreuse. En aucune façon il n'est un homme libre. Ses faits et gestes, à supposer qu'il agisse dans cette cité caverneuse, se fondent sur de vagues croyances et des opinions. C'est l'esclavage de l'analphabétisme. L'existence de l'ignorant qui s'ignore ressemble en tous points à celle d'un somnambule. Tout se passe comme pour une personne gouvernée par un système cohérent d'habitudes. Il est agi par diverses stimulations, toujours les mêmes, déclenchant aussi les mêmes séries d'actions. Une telle personne ne s'appartient pas; elle devient le jouet qui s'ignore de forces extérieures. Dans notre contexte d'aujourd'hui, nous savons que ces forces extérieures sont infinies : slogans publicitaires, propagandes et endoctrinement politiques, les diverses modes vestimentaires, idéologiques et autres, les comportements de masse notamment dans l'attrait identique exercé sur les individus par les nouveaux produits de consommation que déversent sur les marchés les grosses industries modernes, etc. Mais nous n'avons pas cité la pauvreté, l'inculture, les diverses éducations de divers milieux, les tares héréditaires qui constituent aussi autant de facteurs d'aliénation non seulement pour l'homme des pays sous-développés mais également pour l'homme des contrées plus prospères du monde. Qu'on imagine donc un homme immergé dans un tel contexte, c'est-à-dire incapable de détachement par rapport à ce contexte, tel l'homme de Spinoza à l'égard de son Dieu ; quelle liberté lui accorder tant qu'il ne s'est pas réveillé de sa léthargie? La chaîne dont nous parlions métaphoriquement plus haut n'est pas autre chose que ce contexte engluant et dépersonnalisant. Il faut pouvoir en sortir pour le

connaître dans sa vérité inhumaine de la même manière qu'un poisson doit sortir de l'eau pour découvrir ce que signifie exactement pour lui l'élément liquide. Nous disons que cette sortie, ce décrochage représentent le premier pas vers la liberté. Mais comment quitter son élément naturel ? Car en effet, les habitudes elles-mêmes, l'ensemble de la culture dans laquelle on baigne, par leur cohésion et la coercition qu'ils exercent sur nous, finissent par acquiescer pour nos consciences endormies sous l'effet de la répétition la valeur d'une nature. Comment donc sortir délibérément de son élément naturel ? Comment s'élabore la conscience contestataire ? À notre avis, de trois manières : premièrement, une faille se fait jour dans le système total des aliénations ; un rouage du mécanisme cesse de fonctionner convenablement et, de ce fait, révèle le mécanisme tout entier; car lorsque tout tourne correctement l'homme mécanisé ignore l'existence du mécanisme en tant que tel. Mais voici donc qu'un rouage grince et c'est précisément ce grincement qui va réveiller le dormeur aliéné. Ce rouage peut grincer par vieillissement comme par introduction d'un corps étranger dans le montage. C'est ainsi que la polygamie et la dot, par exemple, n'ont jamais suscité le moindre débat avant la rencontre de l'Afrique et de l'Occident chrétien. Avant l'introduction de ces corps étrangers que furent la culture occidentale et le christianisme, l'homme africain n'avait point de recul par rapport à ces coutumes pour les mettre en question. La remise en question plus ou moins contestataire fut donc la conséquence d'une faille provoquée dans la culture traditionnelle par des éléments culturels étrangers.

En second lieu, la contrainte exercée sur les individus par le système devient si forte qu'au lieu de les endormir, elle leur fait ressentir une réelle souffrance et ne réussit qu'à les réveiller ou à les maintenir éveillés. La souffrance fait prendre conscience de la tyrannie du mécanisme. On n'est jamais totalement endormi sous une dictature politique. Le dictateur peut s'accrocher au pouvoir mais le peuple est conscient de sa propre souffrance. En troisième lieu, on peut sortir de son élément naturel sous l'instigation de quelques éclaireurs ; les poissons volants existent ! Qui sait, s'ils parlaient, ce qu'ils diraient à leurs congénères après leur saut hors de l'eau ? Ils leur feraient tout au moins découvrir que l'eau dans laquelle ils baignent est fort différente de l'air et ce serait là une révélation pour les autres. Il existe bien

des hommes dans chaque société, qui jouent le rôle de ces poissons volants. Des hommes qui, par leur perspicacité et leur sagacité décrochent du système pour le mettre en question tandis que d'autres n'ont seulement pas pu savoir qu'ils évoluent dans un système à la manière d'horloges bien réglées. C'est en effet le rôle de la philosophie et des philosophes de veiller constamment pour pouvoir révéler aux autres le sens du présent et la direction de l'avenir. Le philosophe est celui qui ne dort jamais. Sa voix, constamment doit trouver, percer le silence mortel des nuits de la servitude et de l'aliénation sous toutes les formes. Il ne nous vient pas à l'esprit de meilleur exemple que celui de Karl Marx, interprète des structures de la société capitaliste. Karl Marx est l'homme qui, dans un contexte donné, s'est risqué à dire : voilà ce qui se passe, voilà où cela peut mener, voilà les illusions et les mirages, et voilà la voie de la certitude et du renouveau. Le philosophe est comme l'oracle d'une société. Seulement ses interprétations du monde ne sont ni des visions, ni des révélations, au sens biblique du terme. Aucun être mystérieux ne lui souffle ce qu'il doit dire. Il réfléchit, c'est-à-dire analyse, compare, confronte le réel avec l'idéal qu'il porte en lui, confronte la laideur existante avec le beau devant être, l'injustice existante avec la justice devant être, bref, le désordre existant avec l'ordre devant être. Il a le sens de l'humain et c'est cela au fond, appuyé sur la raison universelle, qui sert de critère à toutes ses entreprises. Les poètes de la Négritude ont joué le même rôle à l'égard des Noirs du monde entier. Césaire et Senghor furent ces poissons volants dont nous parlions. Les premiers, ils manifestèrent leur liberté en mettant en cause le système d'assimilation culturelle et affirmant, dans un mouvement de protestation véhémement, la particularité et l'originalité respectable de leur culture.

Voilà les trois manières selon lesquelles l'homme peut manifester sa liberté en se détachant d'un ordre qui tend à l'étouffer pour justement le mettre en accusation et éventuellement le modifier. Les deux premières manières dépendent du système contraignant lui-même tandis que la dernière manière dépend de l'homme et du pouvoir qu'il a de suspendre son jugement, de se détacher en tant que chaînon de l'ensemble de la chaîne, bref de nier. C'est effectivement par la négation que l'homme manifeste d'abord son aptitude à la liberté. Car, tout porte naturellement l'homme à affirmer, à accepter, à suivre la pente de la nature. Imaginez l'homme dans

son élément naturel; vous l'y verrez comme une pierre en train de dévaler une interminable pente conduisant à une vallée. Toute pente, par nature, nous sollicite dans le sens de la descente ; c'est le sens de la facilité, de l'acceptation, de la résignation et par conséquent de l'affirmation. On affirme quand on est en accord avec... Par contre, on nie, on se révolte, on refuse quand on est en désaccord avec... ; c'est ce qui arrive quand l'homme, au lieu de dévaler la pente de ses tendances et de ses habitudes, freine sa descente, s'arrête au beau milieu du plan incliné pour entreprendre une marche en sens inverse. L'homme est le seul être, dans le règne animal, qui ait un tel pouvoir, le pouvoir de résister à la facilité et à la nature qui tend toujours à l'enrôler dans son cycle d'inertie. En effet, l'homme le plus affamé du monde conserve toujours la possibilité de refuser un plat favori tandis que le chien affamé se précipite en toute circonstance sur un os qu'on lui jette. On pourra nous objecter ici que les hommes de l'expédition de Magellan autour du monde mangèrent toutes les souris de leur embarcation ! Et que si on se tient à côté de l'os avec un bâton à la main, le chien ne se précipitera pas. D'accord, mais nous répondrons que nous ne disons pas que tous les hommes puissent manifester toujours la même puissance de volonté. Si les hommes de Magellan ont mangé des souris, à plus forte raison, ils n'auraient pas résisté à leurs plats favoris ! Seulement, si c'est par instinct de conservation qu'ils ont ainsi agi, si c'est pour éviter la mort qu'ils se sont repus de souris, force nous est de rappeler qu'il est arrivé à un homme au moins dans l'histoire de l'humanité, de braver l'instinct de conservation et de refuser la vie, tendance pourtant naturelle, pente pourtant facile à dévaler. Nous avons cité Socrate qui, alors qu'il pouvait s'évader de la prison avec le concours de ses amis, a préféré boire la ciguë et mourir. Voilà ce que nous voulons dire. Tous les hommes n'agiront pas comme Socrate, mais seul un homme est capable de répéter ce que Socrate a fait : dire non, lucidement, à la vie !

Quant à dire que le chien peut ne pas se précipiter automatiquement sur l'os par crainte du bâton, nous pensons que c'est encore ajouter de l'eau à notre moulin car, si le chien se retient c'est par instinct de conservation bien entendu et nous ajoutons que le chien se retiendra toujours tandis que l'homme saura, en plusieurs occasions prendre des risques, mettre sa vie en danger, lucidement, courageusement, et souvent pour sauver d'autres vies.

On ne saurait donc refuser d'admettre que la liberté commence avec le pouvoir de dire non, la résistance, l'opposition, la contestation. Et qu'on n'aille pas confondre cette liberté de négation avec la pseudo-liberté d'indifférence dont est mort anecdotiquement le célèbre âne de Buridan. Descartes a fort bien montré que la liberté d'indifférence est « le plus bas degré de la liberté ». La négation gratuite, l'abstention gratuite ne manifestent pas la liberté. On doit résister, s'opposer, se détacher de la chaîne pour des raisons bien établies. Or l'indifférence suppose l'absence de raisons de quelque nature que ce soit. L'indifférence signifie ici l'ignorance. Comment un être ignorant peut-il se dire libre précisément en raison de son ignorance ? Le premier moment de la liberté que nous avons décrit comme étant le moment d'une halte imposée à une marche uniformément variée n'est donc pas un moment d'hésitation ou d'indétermination. Il est au contraire le moment d'une détermination à voir plus clair, le moment où on décide d'une réorientation positive. Mais ce n'est qu'un moment qui ne constitue pas à lui tout seul la liberté. Le second moment est autant plus important. Il est le moment de la réorientation effective, le moment de la construction devant nécessairement faire suite à l'opposition. Nous voyons en effet que le dialecticien platonicien se doit de retourner dans la caverne pour y introduire l'ordre véritable contemplé au pays des lumières. Et cela pour libérer les autres esclaves demeurés enchaînés. Mais quelle garantie peut-on avoir de libérer réellement autrui ? Ce que le dialecticien propose d'abord c'est le savoir vrai, la connaissance des rapports réels existant entre les choses. Savoir distinguer l'ombre de son objet, le mirage de la réalité, ce qui dépend de nous de ce qui, en vérité, ne dépend pas de nous, bref, savoir les limites de l'action humaine. Le dialecticien moderne en Afrique est celui qui devra dire à son confrère superstitieux et crédule que les naissances peuvent être réglées, que les enfants ne viennent pas mystérieusement de dieu ! Car nombreux sont encore ceux qui ignorent le véritable rôle de l'homme dans la procréation; le dialecticien moderne est celui qui devra encore apprendre à son confrère à distinguer dans les discours des hommes politiques, la démagogie de la sincérité. Et, par-dessus tout, ce que l'ignorant devra savoir une fois pour toutes, c'est qu'il est un être responsable mais qui s'affaiblit en s'imaginant que des forces occultes président à son destin. Le dialecticien ne peut que proposer un tel savoir, aider les autres à sortir de la léthargie esclavagisante

de toutes les formes d'obscurantisme, tant les religieuses que les politiques. Cela ne suffit pourtant pas. La seule connaissance, nous l'avons fortement souligné plus haut, ne suffit pas à nous libérer. On peut connaître la vérité sans que l'expérience quotidienne concorde avec cette connaissance. Nous pouvons même dire que les principes, généralement, sont contredits par l'expérience concrète, la nôtre individuellement tout comme celle de l'ensemble de la collectivité. Il faut donc que celui qui accède à la connaissance des rapports vrais et justes devant exister entre les choses s'engage à instaurer ces rapports vrais et justes dans la réalité fallacieuse et injuste. C'est en effet dans l'action de transformation rationnelle de soi et du monde que s'achève la liberté. Celui qui sait doit en quelque sorte libérer son savoir afin de se libérer lui-même. Par libérer son savoir nous n'entendons pas le laisser s'échapper ou le laisser prendre le large ; nous entendons précisément le faire passer de l'intellect au concret. Que cela n'induisse pas à croire que nous tenons le savoir pour une chose, comme un portefeuille en poche. Pour nous au contraire, savoir vraiment c'est savoir faire. Par l'expression libérer le savoir nous voulons donc dire le faire passer dans les actes. On ne sait la solution d'un problème que quand on l'expose effectivement ; de même, on ne sait conduire une voiture que chaque fois qu'on la conduit en fait. En effectuant par conséquent son savoir on libère ce savoir en ce sens qu'on le donne à voir ; mais en même temps on se libère ; et ici, personne ne peut se mettre à la place d'un autre. On se libère soi-même ou jamais ; le dialecticien qui nous fait découvrir la vérité ne peut pas emprunter nos mains ou notre entendement pour se charger de notre libération personnelle. Il ne peut se libérer que pour son propre compte. Le maître qui se met à la place de l'élève pour résoudre ses équations, écrire ses dissertations ne fait rien pour la libération ou le progrès de cet élève. Cela est hors de discussion.

On voit peut-être clairement ce que signifie libérer le savoir, mais voit-on de même ce que signifie se libérer ? Il ne s'agit pas de se séparer d'un corps étranger handicapant. À vrai dire, ce n'est pas de son savoir qu'on se libérerait car ce savoir ne nous asservit pas, au contraire ! Ce qui asservit c'est le non-savoir, surtout lorsqu'il est inconscient de soi ; ce qui asservit encore et dont nous nous libérons en libérant le savoir, au sens « ci-dessus expliqué, c'est une situation concrète, un ensemble de rapports vécus qui ne

sont justement pas informés, inspirés par le savoir vrai et juste. En libérant donc ce savoir vrai et juste nous modifions dans le concret l'état des premiers rapports, l'état du premier ordre fallacieux ; et cette modification rejaillit sur nous-mêmes en déterminant pour nous une certaine aisance résultant de l'harmonie entre le nouvel ordre extérieur et notre ordre intérieur. Qu'est-ce d'autre que la création, la liberté n'est liberté que pour la création. On ne crée qu'en niant et détruisant. Une forme sculpturale ne s'obtient qu'en sapant le bois ou le marbre. Voici une pierre ! Et nous voulons donner à cette pierre la forme d'une tête humaine ; ne sommes-nous pas obligé de détruire d'une certaine façon notre pierre pour qu'en sorte la tête humaine que nous avons dans l'esprit ? Nous voici devant une situation concrète exigeant une décision de notre part. Quelle que soit la décision que nous prenions, elle entraîne la modification de la situation en question. La nouvelle situation observable est notre création. Mais ici surgit tout de suite une question : s'il n'y a de liberté que pour la création peut-on dire que toute création participe de la liberté et soit véritablement libre ? Comme créations nous allons considérer deux exemples qui sont des exemples d'actes simples qu'il arrive aux hommes d'accomplir : deux conducteurs de taxi abordent un carrefour au même moment ; l'un refuse la priorité de passage à l'autre et, non content de violer ainsi les règles de la circulation routière, profère des injures à l'adresse de l'humilié. Celui-ci se lance à la poursuite de son provocateur, le dépasse, l'oblige à s'arrêter, descend de sa voiture et lui décoche un redoutable coup de poing sur le visage. Ce qui nous intéresse ici c'est la réaction du conducteur de taxi offensé. Sa course poursuite derrière son offenseur, le coup de poing sur le visage sont ce que nous appelons son comportement réactionnel qui lui-même détermine ou crée une nouvelle situation d'ensemble que nous pourrions décrire comme suit : œil poché du conducteur de taxi provocateur, attroupement de badauds, coups de sifflets des agents de police, interminables explications des plaignants, conduite au poste de police. Voilà donc la situation créée par la réaction du conducteur de taxi offensé. Pouvons-nous prétendre que ce soit là une création qui participe de la liberté ? Certainement pas. Ainsi que nous l'avons déjà dit, suivre la pente naturelle qui conduit dans la vallée, se laisser aller, nager dans le sens du courant c'est obéir au déterminisme naturel. Le déterminisme naturel veut qu'un corps qu'on abandonne au sommet d'une pente dévale cette

pente et tombe dans la vallée, entraînée par la pesanteur ; le déterminisme naturel veut encore qu'un nageur qui ne résiste pas au courant mais évolue d'amont en aval soit poussé et entraîné par le courant bien plus qu'il ne se pousse lui-même. Or, c'est exactement le cas de notre conducteur de taxi qui, en courant frapper son offenseur, n'a fait que suivre la pente naturelle de ses instincts. Il n'a opposé aucune résistance à ses impulsions et tendances qui font de lui un être ayant une nature. Qu'est ce qu'une nature pour l'homme ? C'est, à notre avis, un ensemble de déterminations rigides et irréductibles expliquant sa forme primaire et élémentaire d'être-au-monde. Ces déterminations sont d'ordre biologique, physiologique, psychologique et, d'une manière générale, d'ordre culturel. Agir et réagir conformément à son tempérament, à son humeur ou à sa culture c'est en réalité être réagi et agi par cette gamme de déterminations, c'est être prisonnier d'un vaste système naturel. Comme second exemple, nous aimerions évoquer le cas d'un homme qui, après avoir surpris son épouse en flagrant délit d'adultère, ne commet aucune brutalité sur elle, repousse toute idée de divorce et décide la continuation. Nous employons à dessein le verbe repousser pour souligner la réalité de la lutte que cet homme mène contre ses tendances naturelles. Dans une telle situation, ce qui est naturel ce n'est pas le calme ni la conciliation, mais plutôt la brutalité qui peut aller jusqu'au meurtre, l'intransigeance, le désir de rupture. Car en effet, l'amour et l'amour propre blessés, la sécurité possédante détruite, l'on ne pense souvent qu'à se faire justice et à se laver de la souillure par les techniques psychologiques naturelles qui ne sont rien d'autre que des techniques pour notre sécurité élémentaire. La perte du sentiment de sécurité détermine l'homme à certains comportements qui semblent en découler de façon aussi nécessaire que l'incendie d'un bidon d'essence découle de la négligence d'un fumeur. Mais notre homme résiste à la pente naturelle. Il crée une situation qui n'est pas inscrite dans la nature des choses en reprenant sa femme et acceptant le risque et l'insécurité d'une nouvelle tromperie. Contrairement au conducteur de taxi, il nage à contrecourant, refuse la facilité tentante du suivisme et du conformisme ; car on se conforme à la nature contraignante comme on se conforme à une mode ou aux mœurs d'un milieu, ou, plus exactement, les structures de la matérialité tendent toujours à forcer notre soumission à elles. La voie de la liberté est donc la voie de l'effort et de la difficulté. N'est-il pas en effet plus difficile de

pardonne à une femme adultère que de l'accabler de coups et d'injures, voire de la répudier ? Il en est comme de l'homme qui effectue la pénible ascension d'une pente parce qu'il sait que de ce côté seul se trouve la véritable affirmation de soi et la véritable maîtrise de soi. Se maîtriser, c'est se soustraire au déterminisme aveugle de l'événement pour, lucidement, prendre en charge l'événement et sa nécessité afin de les convertir en liberté. L'événement ici c'est le délit d'adultère. Sa conversion en liberté serait par exemple le fait, pour le mari qui pardonne, de l'exploiter pour revigorer un amour moribond. Pour agir de la sorte, on ne se laisse pas mener par un seul des facteurs entrant en jeu, le plus entraînant et qui est généralement le plus incontrôlable. Au contraire, on marque un temps d'arrêt, on observe une pause, la pause du penseur est déjà en soi une manifestation de la liberté minimale. Et nous aimerions souligner que marquer la pause est encore plus difficile que repartir en sens opposé. Mais, ainsi que nous l'avons déjà fait observer en parlant de la négation et de la suspension du jugement, si la pause volontaire est une condition minimale de la liberté, elle n'est pas toute la liberté. Tout dépend de ce qu'on fait pendant ladite pause. Ce qu'on doit y faire est précisément cette prise en considération de la totalité des facteurs entrant en jeu. Bergson appelle cela rassemblement de soi, concentration ou approfondissement. Toutes ces expressions évoquent une activité intense de totalisation de soi. C'est en ce sens que Bergson précisément dit que l'acte véritablement libre émane de notre personnalité entière. Un acte en effet qui porterait la seule marque du tempérament ou de l'épidermisme ne serait pas un acte libre. On voit par là comment, pour être libre, il nous faut prendre en charge nos divers déterminismes (physiologiques, historiques et culturels) plutôt que de nous laisser déterminer par eux. Ce qui les prend effectivement en charge est une volonté appuyée sur la réflexion et la raison, c'est-à-dire un pouvoir de décision chaque fois éclairé par une compréhension intellectuelle de la situation. La liberté n'est effectivement qu'un vain mot sans ce pouvoir de décision assorti lui-même d'un pouvoir d'action réel.

Que devient donc le problème que nous posions au début et qui consistait à définir les rapports de la liberté et de l'entrave ? Nous pensons avoir montré que l'absence totale de contraintes ou d'obstacles n'est pas la liberté ; car, la liberté supposant l'action et l'action supposant elle-même l'effort

difficultueux de transformation d'une situation ou d'un matériau résistant, on verrait mal à quoi servirait la liberté une fois toutes les résistances supprimées, tous les problèmes résolus et les efforts rendus vains.

On comprend par là que non seulement la liberté ne signifie pas la fin des résistances et entraves mais qu'au contraire elle exige la résistance et l'entrave pour être. En d'autres termes, la résistance, l'obstacle ou l'entrave sont des révélateurs de la liberté. Cela veut dire que c'est contre un obstacle, contre une dictature ou un esclavage que se prouve la liberté de celui qui n'établit qu'il est libre qu'en supprimant l'obstacle, renversant la dictature ou abolissant l'esclavage. Si donc un jour, et c'est là peut-être un paradoxe, toutes les tyrannies, dictatures, aliénations étaient abolies, personne plus jamais ne devrait parler de liberté ni même de libération. Mais nous savons que ce jour ne viendra jamais et même ne devrait jamais venir car, on ne s'en rend pas souvent compte, il inaugurerait une ère d'une inhumanité particulière. On pourrait rapprocher la condition qu'il créerait pour l'homme avec celle que nous avons décrite en parlant du bonheur. Quand bien même le développement économique supprimerait l'aliénation matérielle et que tout le monde saurait non seulement lire et écrire mais expliquer l'univers des choses et des hommes, il resterait encore une quantité importante d'obstacles et d'entraves à enrayer. Il resterait à mettre fin à tous les nationalismes et ethnocentrismes, à toutes les différences linguistiques et culturelles sans parler des tares biologiques et physiologiques héréditaires. Qui pourrait prétendre enrayer toutes ces déterminations remettant toujours en cause notre liberté ? Qu'on songe un peu aussi au milieu physique qui ne manque pas non plus de donner son empreinte à la culture d'un peuple ! Envisager de niveler les différences culturelles afin de réduire cette forme d'entrave et de déterminisme devrait donc entraîner logiquement l'uniformisation des milieux physiques, reliefs et climats ! Entreprise pour le moins téméraire.

La liberté n'est donc pas un programme qu'on puisse envisager de réaliser ; mais elle permet de réaliser des programmes. Nous voulons dire que la liberté n'est ni derrière nous, ni devant nous au titre d'une chose que nous devons posséder, car alors elle serait une nature, ce qui est contradictoire. La liberté, c'est plus exactement la libération. Nous sommes attelés à une tâche de libération perpétuelle. La liberté c'est l'effort permanent par lequel

l'homme se hisse perpétuellement au-dessus de la nature et de lui-même, pour inlassablement, témoigner en faveur de la vie et au détriment des forces destructives de la mort. Ce qui existe, c'est la vie et l'anti-vie. La liberté est au service de la vie mais elle ne se donne pas à récupérer à une fin quelconque de l'histoire de cette vie. Nous pourrions même ajouter que si par impossible elle se donnait à récupérer sous la forme d'une victoire définitive sur l'anti-vie, c'est-à-dire sur la mort, elle ne deviendrait pas moins une forme de mort de l'homme. C'est pourquoi nous disons que la liberté de l'homme est plus exactement, dans les meilleurs cas, une libération perpétuelle ; on doit renouveler sa liberté tous les jours comme on ferait pour une foi quelconque. Seules nos œuvres quotidiennes de libération parleront de notre liberté. Ici aussi, et comme pour la foi, nombreux sont ceux qui s'imaginent libres et qui sont en réalité des esclaves qui s'ignorent. Un tel sort de prison et se dit libre enfin ! Mais il n'a plus d'emploi, donc pas de ressources pour sa subsistance quotidienne. Il n'est pas libre ; car cette situation de pauvreté et de dénuement réduit ses capacités d'épanouissement ; il sera l'esclave du pain quotidien aussi longtemps que son ventre affamé ne lui laissera pas le loisir de s'occuper d'autre chose. On dit parfois dans ce genre de situation, qu'on a l'estomac au talon ; ce qui signifie qu'on ne peut pas s'empêcher de le sentir ; le satisfaire devient une idée fixe ; or quoi de plus asservissant qu'une idée fixe ! Supposons maintenant que notre ex-prisonnier trouve un emploi et résolve son problème du pain quotidien. Est-il désormais libre ? Regardons de près. Cet ancien prisonnier, qui n'est pas le prisonnier mythique ou métaphorique de Platon, ne continue pas moins à être prisonnier dans sa vie. D'abord, le besoin du pain quotidien va se transformer en besoin de bon pain. On ne veut pas seulement manger tous les jours mais encore manger suffisamment et bien. Loin donc que l'action s'arrête, on la voit s'étendre, se poursuivre d'une chute de finalité à une autre chute de finalité. Et l'on se libère chaque fois en supprimant les objectifs partiels, les idées fixes, les finalités jamais dernières mais toujours provisoires. Cela dit, il reste toute la gamme des autres déterminations biologiques, sociologiques et culturelles. Le coléreux devra se battre toute sa vie contre son tempérament. Il n'est pas de moment où il puisse prendre son repos et se dire : j'ai définitivement enrayé ma tendance à la colère. S'il cesse de faire l'effort de maîtrise personnelle, il ne tardera pas à retomber dans le sillage

de sa nature, une nature qui réapparaît toujours sous la pellicule de la culture. C'est pourquoi nous disions ci-dessus que la liberté est comme la foi des chrétiens : elle doit se conquérir tous les jours. Notre ancien prisonnier ne sera donc jamais définitivement libre au mauvais sens du terme; c'est-à-dire il ne sera jamais totalement affranchi des diverses servitudes et déterminations pesant sur son existence ; mais, ce qui est certain, c'est qu'il sera certain de pouvoir toujours se libérer, c'est-à-dire résister en supprimant les résistances, se contester dans ses habitudes et contester l'ordre du monde, afin de procéder chaque fois, au gré des changements, à des remises en ordre qui le mettent en accord avec son histoire.

À cet égard, qu'est-on en droit d'attendre de la bataille du développement ? Les pays actuellement dits développés sont-ils des pays où tous les hommes sont libres ? Certainement pas. Les techniques du développement ont elles-mêmes créé d'autres servitudes et d'autres aliénations au sein desquelles l'homme continue de se débattre pour la sauvegarde de son autonomie. L'homme y bénéficie certes d'une nourriture matérielle de meilleure qualité et de plus grande quantité. La nourriture spirituelle elle-même (nous entendons par là la culture, l'instruction, l'éducation, bref le savoir) y est abondante ; mais ne voyons-nous pas actuellement dans cette abondance une nouvelle source d'aliénation ? L'homme des pays dits développés ploie sous une masse d'informations qu'il ne peut recevoir que par bribes et superficiellement. Et cependant, cette masse d'informations, cette littérature paralysante ne manquent pas de le conditionner et de lui donner une vision partielle, fausse et cependant rigide des choses. Les ouvrages sont nombreux qui décrivent le sort de l'homme dans cette civilisation technicienne qui caractérise les pays aujourd'hui dits développés.⁴⁶ Si l'on peut voir que c'est un homme qui accède à une domination de plus en plus prononcée de l'univers, encore qu'il ne s'agisse là que de l'homme générique, il ne reste pas moins vrai qu'en tant qu'homme de la masse, celui qui n'assiste qu'en simple spectateur aux exploits spatiaux et se contente de bénéficier des conséquences des découvertes de l'élite de l'humanité, cet homme demeure incroyablement médiocre. Nous nous plaignons de la mentalité superstitieuse traditionnelle en Afrique sous-développée ; mais qu'en est-il en Europe ou en Amérique ?

La croyance aux esprits, aux fétiches, aux forces occultes y est remplacée par la subordination quasi inconditionnelle à la publicité, à l'opinion, par la croyance à l'astrologie, etc. Toutes choses qui ne peuvent que tenir en échec l'effort de libération de l'homme.

[46](#). Gabriel Marcel : *Les hommes contre l'humain*. Éditions du Vieux Colombier 1951.

M. Dufrenne : *Pour l'homme*. Seuil 1968.

Rencontres Internationales de Genève : 1947 : Progrès techniques et Progrès moral.

Genève : 1949 : *Pour un nouvel humanisme*.

Genève : 1950 : *Les droits de l'Esprit et les exigences sociales*.

Genève : 1953 : *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'Esprit*.

(Editions de la Baconnière-Neuchâtel.)

Jean Fourastié : *Les 40 000 heures*, Éditions Laffont.

Vance Pacard : *La persuasion clandestine*, Éditions Flammarion.

Nous devons donc nous persuader que pas plus qu'il ne nous apporte le bonheur, le développement ne nous garantit de liberté définitive et totale. En pays développé comme en pays sous-développé il existe des hommes qui sont plus libres que d'autres. Oui, il existe bel et bien des degrés dans la liberté. Le problème qui demeure posé est celui de savoir comment rendre la liberté moins aristocratique et plus démocratique. C'est le problème de savoir comment orienter notre développement pour éviter de le transformer en un facteur supplémentaire d'aliénation. Nous essaierons d'examiner la question dans les chapitres qui vont suivre.

Culture et développement

Riche ou pauvre, développé ou sous-développé, l'homme demeure menacé par l'aliénation. C'est dire combien il serait dangereux d'exagérer l'importance du côté économique du développement. Sans doute, toutes les causes d'aliénations ne sauraient elles être supprimées! Mais précisément, convient-il de continuer à envisager le développement total ou, simplement, la liberté en termes de suppression ou de réduction des causes de l'aliénation ? On s'abuserait en croyant résoudre l'opposition matière-vie ou Matière-Esprit, par exemple au moyen de l'anéantissement pur et simple de l'un des termes de l'opposition.⁴⁷ C'est ainsi qu'on a parfois pensé que la liberté absolue de l'homme s'obtenait avec la séparation du corps et de l'esprit – si séparation il y a – c'est-à-dire avec la mort. Ce fut en tout cas la façon de voir des théoriciens du corps-prison : l'âme, selon ces penseurs en effet, se trouverait logée dans le corps comme un prisonnier dans sa cellule. Pour gagner sa liberté, une solution : s'évader du corps pour en quelque sorte voler de ses propres ailes dans un espace vide de matière. D'après ce que nous venons de dire dans le chapitre précédent, la liberté cherchée dans cette voie n'est pas la vraie liberté. Il ne saurait être question d'anéantir la matière-obstacle pour que l'esprit soit libre car nous savons bien que le même esprit doit se repaître de cette même matière pour vivre. Et que c'est précisément dans la mesure où l'esprit saura prendre la matière en charge et la tourner à son profit qu'il pourra manifester sa supériorité dans la liberté. Mais ce n'est point toujours entreprise facile ; aussi, notre problème est-il maintenant de savoir comment, dans le contexte de la modernisation et de la technicisation, on pourrait éviter que l'esprit soit à la remorque de la matière.

⁴⁷. Contre cette façon de voir, Bergson écrit dans *l'Évolution Créatrice* chap. III, p. 252 : « L'élan de vie dont nous parlons consiste en somme dans une exigence de création. Il peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté ».

Trop peu d'avoir ne supprime pas la préoccupation de l'avoir, avons-nous vu. De même l'avoir excessif ne nous laisse qu'un seul loisir : veiller sur lui jalousement. Le style de vie moderne, tout entier au service de la production de cet avoir crée des conditions d'existence d'où disparaît la véritable détente qui participe de la créativité où, si on veut, de la

récréativité. Si la rationalisation des comportements ne signifie pas seulement l'introduction du sens en eux ainsi que la possibilité de les justifier à tout moment mais encore leur transformation en événements réglés de façon rigide et par là-même prévisibles, elle demanderait à être mitigée d'une certaine manière. Nicolas Berdiaef dans l'article déjà cité écrit :

« Nous vivons à l'époque de la barbarie civilisée. La vie intérieure, la contemplation, deviennent de plus en plus difficiles. L'homme est déchiré par le monde. On est forcé de mener une lutte héroïque pour le droit à la vie intérieure dont l'existence même est niée. .. Mais le caractère matérialiste de la civilisation, la puissance de plus en plus menaçante de la technique exigent précisément une spiritualité plus intense que ne l'exigeaient les siècles passés ».

Est-ce à dire que vie intérieure, contemplation et spiritualité constituent les valeurs réelles qu'il faut opposer à la technicisation et à la mécanisation? Il serait nécessaire d'en préciser la signification au préalable. Qu'est-ce en effet qu'une vie intérieure qui ne soit pas en même temps et tant soit peu une vie extérieure et d'action ? L'usage de l'expression vie intérieure fait généralement penser à une vie de l'esprit détourné du corps et du monde. Ce serait la vie de l'esprit replié sur lui-même comme dans une intention narcissique d'auto-contemplation. Rien d'étonnant par conséquent à ce que qu'on confonde vie intérieure et vie contemplative sous forme d'expressions d'une spiritualité vraie. La vie intérieure cependant, dans la mesure où elle voudrait être une vie autonome de la conscience coupée de tout ce qui n'est pas cette conscience, se heurte à des difficultés. Qu'est-ce que l'intériorité d'une conscience qui n'est conscience précisément que dans la visée d'autre chose, c'est-à-dire dans la séparation, le décalage et la distance ? Pour notre part, on ne saurait revenir sur ce que la phénoménologie a établi d'une façon indépassable, à savoir que toute conscience est conscience de quelque chose, c'est-à-dire encore que toute conscience se définit comme intentionnalité. Mais on peut nous faire remarquer ici que la conscience, dans cette même optique, peut donc se donner elle-même comme visée par un dédoublement dont elle est capable ; et, ajouterait-on, la vie intérieure ne serait rien d'autre que cette prise en considération de la conscience par elle-même, hors du monde et de l'étendue. À quoi nous répondrions qu'il y aurait erreur à présenter la conscience visée, comme une chose, avec ce que cela suppose de stabilité et de détermination. Or la conscience, qu'elle soit viseuse ou visée, est, par

essence, mouvement, activité et non une chose dont on puisse faire le tour et qui se donnerait à contempler ou à décrire. Et pourtant, pourrait-on encore nous rétorquer, on ne peut pas nier le fait que la conscience puisse se donner elle-même comme objet de sa visée et de son intentionnalité. Et on aurait raison de le faire remarquer. Seulement, voici la nuance. La conscience ne peut se donner en spectacle qu'à travers ses œuvres, c'est-à-dire au fond, à travers des choses qui, bien que produites par elle, ont exigé de la participation du monde, de la matérialité, bref de l'extériorité et qui, une fois produites, retombent dans la matérialité et la sphère de l'extériorité sous formes d'arrêts du mouvement de cette conscience que nous nous représentons comme essentiellement active dans son essence. N'est-ce pas en effet à travers une œuvre musicale déjà composée, un tableau déjà peint, un roman déjà écrit ou une construction architecturale déjà réalisée que la conscience peut se donner en spectacle et essayer de revivre une vie dite intérieure ? La vie intérieure ne peut exister que par le détour de l'extériorité. Et il s'agit d'un détour nécessaire. Mais, nous n'en aurons pas fini avec les objections ; on peut encore nous dire ici que le peintre, le romancier ou l'architecte vivent une vie intérieure exclusive de l'extériorité pendant la phase d'élaboration de ce qui sera postérieurement leur œuvre. En quoi, nous demanderait-on, le romancier enfermé dans son cabinet de travail, seul à seul avec ses idées, vit une vie intérieure empruntant le biais de l'extériorité ? Voici ce que nous répondrions : on ne peut pas dire que le romancier en pleine activité de composition soit seul à seul avec ses idées ni qu'il se donne sa conscience ou son esprit comme objets de visée intentionnelle ; et cela pour deux raisons. La première pourrait être résumée par la réflexion bien connue d'Auguste Comte : on ne peut pas au même moment être à la fenêtre et se regarder passer dans la rue. Ce qui veut dire ici qu'en tant que la conscience est active elle ne peut pas se donner sa propre activité en spectacle sans provoquer l'arrêt de cette activité. Quand le mille-pattes se regarde marcher, il ne réussit qu'à arrêter sa marche. Au moment donc où le romancier écrit son roman, il se livre à une activité spirituelle certes, mais non seulement on ne saurait lui demander de s'examiner mais encore on ne saurait dire que son activité spirituelle et intérieure soit exclusive de toute extériorité. Et cela nous mène tout naturellement à donner notre seconde raison: le romancier enfermé dans son cabinet de travail n'est pas seul avec son esprit et ses idées parce qu'à vrai

dire, il a transporté dans son cabinet le souvenir de l'extériorité qu'il a observée et qui alimente sa création romanesque. L'intentionnalité véritable de la conscience du romancier est dirigée, non tautologiquement vers cette conscience elle-même mais vers la réalité sociale et humaine extérieure. Ce n'est point l'histoire de l'esprit pur que nous content les romans, peintures et autres œuvres de l'homme, mais l'histoire d'un esprit historiquement engagé dans le monde. Ce n'est donc pas en fuyant le monde que l'esprit se sauve mais en acceptant de régler son compte avec le monde. C'est pourquoi nous sommes d'accord avec M. Alphonse de Waelhens lorsqu'il écrit :

« ... La nature de l'homme est d'exister, c'est -à-dire d'être une intériorité qui ne se fait et ne se saisit elle-même que dans la visée et comme en regard de l'extériorité. L'homme n'est auprès de lui-même qu'en étant toujours et nécessairement hors de lui-même et auprès des choses. Je n'ai de conscience de moi-même que latérale et en ricochet de la saisie du non-moi. Si je réfléchis à ce que je suis, si je tente de me définir pour moi-même, que puis-je faire sinon me regarder aux prises avec le monde et avec autrui, me référer à eux, au moins implicitement, d'une manière ou d'une autre? C'est pourquoi, par exemple, dans une position comme celle de Gide, le problème de la sincérité devient absolument insoluble et finit par dévorer celui qui se voudrait sincère. Il y a, assurément, un problème de la sincérité : mais il ne peut se résoudre que dans la considération de notre rapport objectif aux choses. L'amour que je porte à ceux que j'aime est dans le bien que je leur fais, dans la fidélité que je leur témoigne : il ne peut se découvrir dans l'analyse d'un sentiment réduit à l'épreuve de lui-même. Vouloir que la sincérité se manifeste comme adéquation d'un soi-même pur, replié sur sa subjectivité, c'est non seulement tout brouiller puisqu'une telle subjectivité n'existe pas, mais encore tout détruire puisqu'en inversant la pente naturelle de notre être, qui est montée vers les choses, on l'annihile, on empêche qu'il devienne ce qu'il doit et cela seul qui lui est accessible : une figure mondaine, une certaine manière de prendre part à l'explication et à la transformation du monde, une certaine manière de participer à la communauté, à son histoire ».⁴⁸

⁴⁸. Alphonse de Waelhens : « Intérieure et Vie Active ». In *Rencontres Internationales de Genève*.

Il existe par conséquent une pseudo-vie intérieure toute entière faite de passivité ; celle qui prétend se développer à l'écart du monde extérieur. Mais il n'y a pas que l'abandonnement à l'extériorité et à la matière qui puisse occasionner l'aliénation de l'homme ; un total abandonnement à l'intériorité et à la spiritualité (à supposer qu'il soit possible) occasionnerait un résultat identique. Être aliéné c'est être autre que soi, fasciné ou mystifié par cet autre. Que faut-il précisément entendre par soi dans l'expression autre que soi ? Le *Soi* de l'homme s'épuiserait-il dans la seule spiritualité ? L'humanité de l'homme réside dans une harmonie entre la matérialité et la spiritualité. C'est pourquoi nous disons que toute retraite spirituelle qui se voudrait permanente entraînerait une perte certaine du retraité. Il en irait

comme du moi bergsonien assoiffé de coïncidence avec soi mais échouant sans cesse dans cette entreprise. La spiritualité recherchée dans le rêve s'est révélée fort voisine de la matérialité, quant à sa structure. Dans le chapitre IV de l'Énergie spirituelle en effet, le « moi des rêves » se présente comme la totalité du passé. Mais cette totalité cesse de vouloir car, dit Bergson, « *le rêve est la vie mentale toute entière, moins l'effort de concentration* ». ⁴⁹ Et comment nommer encore ce Moi conscience si la conscience signifie tension, lutte, vouloir ? Il est une durée absolument distendue, relâchée et qui coïnciderait avec l'espace et la matérialité si elle pouvait aller jusqu'au bout de son mouvement. L'ordre du rêve est contraire à l'ordre humain, c'est-à-dire à l'ordre volontaire ; il est plus exactement l'ordre de la passivité mécanique qui apparaît dès que s'interrompt celui de l'action et de la conscience. Fait plus troublant encore et qui met en évidence à sa façon la misère de la condition humaine, le rêve, dans la mesure même où il suit l'ordre du mécanisme, avoisine la folie :

⁴⁹. *Énergie spirituelle*, Chap. IV, p. 104, Éd. C., p. 312.

« Relâchez cette tension, écrit Bergson, ou rompez cet équilibre, tout se passera comme si l'attention se détachait de la vie : le rêve et l'aliénation ne paraissent guère autre chose ». ⁵⁰

⁵⁰. *Mat. Et Mém.* Chap. III p. 194, Éd. C.P. 312.

Comment penser par conséquent que le rêve puisse satisfaire tout à fait l'idéal contemplatif ? Le « moi des rêves » est bien la totalité de mon moi, mais cette totalité est devenue non-moi en quelque sorte et contraire à soi. C'est dire que dans le rêve la présence authentique de soi à soi c'est-à-dire de l'esprit à l'esprit est manquée. En tant que vouloir donc, le moi est en butte à l'aliénation dans le mouvement même de la vie ; en tant que non-vouloir, il se nie dans la matérialité du rêve, sans jamais être présent à soi, authentiquement. Il demeure pour lui-même l'inaccessible, le lointain. Le rêve, sous toutes ses formes, figure donc l'un des pôles au niveau desquels le moi tend plutôt à se perdre, l'autre pôle étant celui de la « durée pure », c'est-à-dire de la spiritualité et de l'intériorité pures. En lui, la contemplation elle-même est manquée, de même la coïncidence véritable du moi avec lui-même.

Si nous avons évoqué un peu longuement cette problématique bergsonienne, c'est pour souligner avec plus de vigueur deux choses ; la première étant la nécessité d'un dédoublement pour l'esprit qui veut

s'atteindre et jouir d'une certaine intériorité. Bergson a en effet recours au dédoublement de la conscience sous forme du « moi des rêves » et du « moi de la veille ». Or ce dédoublement est exactement celui que nous signalions plus haut en distinguant la conscience active de ses œuvres déjà réalisées, objets du monde qui se donnent à observer tout comme le « moi des rêves » aboulique et mécanique s'offre à l'observation du « moi de la veille ».

Autrement dit, ce que nous voulions encore souligner ici c'est l'inéluctable échec de toute tentative de coïncidence de l'esprit pur avec lui-même. La seconde chose que nous voulions mentionner est que la vie de l'esprit pur n'est pas plus viable que celle de la matérialité pure. Et que, si jamais nous parvenions à nous désintéresser totalement du présent, l'esprit connaîtrait une sorte de détente pour laquelle il n'y aurait plus ni mémoire ni volonté ; à la limite ; ce serait une existence faite d'un présent qui recommencerait sans cesse, l'existence d'un homme qui rêverait éternellement. Et tous ceux qui se sont enfermés dans des couvents et autres cloîtres pour se livrer à une vie de prières et d'adoration de dieu nous paraissent des hommes qui rêvent éternellement, à supposer qu'ils fassent toujours ce qu'ils déclarent. Il ne fait par conséquent aucun sens de dire que c'est par une vie intérieure accrue que nous ferons échec à l'aliénation matérialiste et technicienne.

Encore faut-il que l'intériorité ainsi recherchée ne se transforme pas en une retraite dans la passivité de la contemplation. Or, la plupart du temps lorsqu'on parle d'intériorité et de spiritualité on ne manque pas d'évoquer la religion ; mais la religion est-elle ce qui devrait nous permettre de résister victorieusement aux forces aliénatrices qu'implique le développement ? En quoi consiste la spiritualité religieuse ? S'agirait-il encore ici de désir de coïncidence de l'esprit avec lui-même ? En tant que fait culturel observable, la religion se présente comme une organisation voulue par l'homme et présentant une hiérarchie définie, un lieu ou des lieux de réunion, des rites et pratiques devant être observés par des membres unis sur la base d'un credo : énoncé d'un certain nombre de vérités posées comme indiscutables et que nul ne cherche à vérifier ni à justifier d'une manière ou d'une autre. La différence des credo fait la différence des religions ; elle naît elle-même de la différence des milieux socioculturels. Parce qu'on ne naît ni témoin de Jéhovah, ni catholique, ni musulman, on le devient, culturellement, artificiellement. On devient membre d'une religion, c'est-à-dire au fond, membre d'une alliance religieuse, puisque dans religion il y a religere. Ce

qui relie ou allie dans la religion est précisément l'adhésion à un même credo.

Mais, au-delà de la pluralité des alliances, il y a comme une grande alliance des alliances, une religion des religions, c'est-à-dire un credo commun qui permet de parler de la religion en général. La religion donc, pour reposer notre problème, serait-elle fondée sur un désir de coïncidence de l'esprit avec lui-même ? Il ne nous semble pas que la réponse puisse être la même pour la religion chrétienne, par exemple, et les religions africaines. Par coïncidence de l'esprit avec lui-même il ne faut plus simplement entendre, comme nous le faisons plus haut, le fait pour une conscience individuelle de se recueillir, de se rassembler, de s'atteindre dans sa pureté et en se récupérant sur la non-conscience. Dans le contexte religieux, cela signifie le fait pour l'esprit individuel de se réintégrer dans l'esprit total, l'Être suprême ou Dieu. On serait alors tenté de faire la remarque suivante : toutes les religions ne comportent pas la croyance en un dieu unique ; par conséquent il n'y aurait pas non plus en toute religion cet idéal de réintégration dans un grand Tout qui soit créateur de toutes choses. En elle-même cette observation reste valable : mais il faut dire que les religions africaines, précisément, sont des religions comportant la croyance en un Dieu unique, créateur des hommes, de la terre et de tout ce qui s'y trouve, y compris par conséquent les fétiches. Il existe des divinités secondaires, intermédiaires entre le Dieu unique et les hommes, à la manière des Saints de la religion catholique. Si le culte de ces divinités secondaires est devenu prépondérant, c'est sans doute pour cette raison que les divinités secondaires peuvent être dangereuses ; elles interviennent dans les affaires des hommes soit en les favorisant, soit en les défavorisant : les récoltes peuvent être mauvaises à cause d'une divinité secondaire ! Alors, il convient de se la concilier en lui rendant un culte particulier plus important que le culte du dieu unique. Cela étant dit, les religions africaines et la religion chrétienne impliquant la croyance en un dieu unique, trouve-t-on également en chacune de ces religions cette spiritualité entendue dans sa finalité dernière comme le retour dans le sein de dieu, Esprit des esprits ? Lorsque quelqu'un meurt, les chrétiens disent qu'il est retourné auprès du père, auprès de dieu. Et nous ne croyons pas que pour eux, ce soit une simple façon de parler. Ce qui est dit, selon nous, semble fort bien

correspondre à ce qui est pensé. Ici, on retourne donc auprès de dieu, non plus sous la forme de l'esprit incarné qu'on était sur Terre, mais sous la forme d'un esprit pur ! Cela. Non seulement le chrétien le croit mais encore, s'il prend la doctrine chrétienne au sérieux, il demeure torturé toute sa vie terrestre durant par une incompréhensible mauvaise conscience d'avoir à entretenir des relations avec la matérialité et le monde.

L'idée d'une vie dans l'au-delà est au centre des préoccupations du chrétien ; son salut consiste effectivement à gagner cette vie éternelle de béatitude réservée aux anges et aux saints. L'on a souvent souligné la négativité du désintéressement au monde prêché par la doctrine chrétienne. Si seulement ce désintéressement pouvait être réel et aussi radical qu'on le recommande, nous nous donnerions la peine de dénoncer en lui une pseudo-spiritualité tout autant qu'une inaptitude à s'adapter au monde. Mais chacun sait que ce désintéressement vis-à-vis de la matérialité et du monde est plus théorique que pratique. Et cela ne doit pas surprendre. Ainsi que nous le disions plus haut, l'esprit ne peut s'atteindre, se contempler, sans passer par le détour de la matière et de l'extériorité. Nous parlions alors du romancier transportant ses souvenirs du monde dans son cabinet de travail et de l'esprit objectivé dans ses œuvres. À présent, souvenons-nous que les moines des couvents continuent de se préoccuper du monde dans leurs prières et même à exploiter le monde. Mais, laissons les moines prieurs de côté ; la masse des autres chrétiens viendra nous dire : nous vivons pleinement notre vie terrestre et ne fuyons du monde que ce qui est mauvais. Jésus a dit que pour aller au Père; il faut passer par le prochain. La voie latérale qui nous dicte l'amour préalable du prochain est la voie de l'action morale qui ne peut avoir comme théâtre que le monde. Comment prétendre par conséquent que la doctrine chrétienne-prêche l'absentéisme au monde ? Nous répondrions alors que l'action morale du chrétien est dominée par la préoccupation d'une récompense future dans l'accès à la vie du Paradis. L'impératif moral chrétien n'est pas un impératif catégorique mais un impératif hypothétique : si tu veux gagner le ciel, si tu veux sauver ton âme, si tu veux passer à travers le trou d'une aiguille, entrer au royaume de dieu, alors aime ton prochain, ne t'encombre pas de biens superflus, distribue-les aux pauvres, etc. La considération du salut personnel est ce qui fonde l'action morale du chrétien. Comment ce salut est-il envisagé dans le

cadre des religions africaines ? La préoccupation de ce salut existe ; mais pour l'Africain traditionnel, il s'agit de se sauver d'abord ici-bas. C'est pourquoi on fait tout pour se concilier les divinités secondaires. Il existe une considération de l'au-delà dans les religions africaines ; c'est l'au-delà non d'un paradis mais d'une simple éternité de vie pour les ancêtres. La préoccupation de l'ici-bas est néanmoins plus prépondérante dans les religions africaines qu'elle ne l'est dans le christianisme, si du moins nous nous en tenons au contenu des prières dites ici et là. Les prières africaines sont concrètes et précises. Voici par exemple une prière Luba-Kasaï⁵¹ :

⁵¹. Léo Stappers : « Prières Luba-Kasaï d'antan de 1912 » in *Cahier des Religions Africaines* N°5. Janvier 1969- Université de Lovanium.

« Dieu, Seigneur, voici la chèvre promise, qu'elle intercède pour les enfants, qu'elle intercède pour les femmes, que nous soyons riches, que nous ayons des enfants, que nous soyons nombreux, que tu nous gardes bien, que notre groupe devienne nombreux, fort et n'affaiblisse pas ».

Dans les prières chrétiennes, il est aussi fait des demandes précises à Dieu, mais ce qui prime par-dessus tout c'est la glorification de dieu, l'auto-accusation de l'homme. On rend hommage à Dieu, on le remercie pour les bienfaits dont il vous comble ; pour les malheurs, on se culpabilise et on s'incline devant sa volonté. Voici, par exemple la prière eucharistique de la « divine liturgie » orthodoxe :

« Il est digne et juste de te chanter, de te bénir, de te louer, de te rendre grâces, de t'adorer partout où s'étend ta domination, car tu es le dieu ineffable, inconcevable, invisible, insondable, existant depuis toujours, toujours le même, toi et ton fils unique et ton Saint-Esprit. C'est toi qui du non-être nous a amenés à l'existence et qui, après que nous fûmes tombés, nous relevas et ne cesses de tout faire jusqu'à ce que tu nous aies ramenés au ciel et que tu nous aies fait don de ton royaume à venir. Pour toutes ces choses nous te remercions, toi et ton Fils Unique et ton Esprit-Saint ; pour tous tes bienfaits envers nous, ceux que nous connaissons et ceux que nous ne connaissons pas, ceux qui sont visibles et ceux qui sont invisibles. Nous te rendons grâce pour ce service que tu as daigné recevoir de nos mains, bien que tu sois entouré de myriades d'archanges et de myriades d'anges, de chérubins et de séraphins aux six ailes et aux yeux innombrables, qui volent dans les cieux ».⁵²

⁵². *Veni Creator Spiritus : Livret d'office de l'Assemblée Œcuménique de la jeunesse Européenne*. Lausanne. 1960 p. 138.

Toutes les prières chrétiennes n'ont pas l'orientation de cette prière eucharistique de la divine liturgie orthodoxe pas plus que toutes les prières des rituels religieux africains n'ont l'orientation de la prière Luba-Kasaï ci-dessus, mais telles sont leurs tendances respectives. Dans le premier cas, Dieu est au centre et l'homme gravite autour de lui dans un mouvement d'adoration certainement intéressé ; dans le second cas, l'homme se place

lui-même au centre et met le dieu ou les dieux secondaires en mouvement autour de lui proposant louanges et adorations contre services réels.

En quoi consiste véritablement la vie spirituelle dite intérieure des pratiquants de telle ou telle religion ? Elle devrait être une vie passée à satisfaire les besoins de l'esprit par opposition à ceux du corps. Chercher ma nourriture, mes habits, me préoccuper de me loger n'est pas vivre une vie spirituelle. Mais quels sont les besoins spécifiques de l'esprit auxquels la religion se propose de satisfaire ? Il ne nous semble pas que la religion se propose de satisfaire à un besoin différent de celui fondamental, que nous avons indiqué dans notre chapitre six, à savoir le besoin de sécurité. S'agirait-il alors de la sécurité pour l'esprit seul ? Un esprit désincarné ? Le Pasteur Roland de Pury a écrit :

« Qui voudra saisir l'Esprit en dehors de son incarnation ne saisira que les rêveries de la chair »⁵³

⁵³. « Les Exigences de l'esprit », in *Les Droits de l'Esprit et les Exigences sociales. Rencontres internationales de Genève*, 1950, p. 13.

et il a raison. Toutes les imageries relatives à la félicité des âmes au Paradis ne sont en effet que des rêveries de la chair inconscientes d'elles-mêmes, peut-être. La sécurité pour l'avenir et l'au-delà recherchée par tout chrétien acharné à sauver son âme ne s'accompagne-t-elle pas d'un secret espoir de se retrouver toujours esprit incarné dans cet au-delà ? Il apparaîtrait alors que le soi-disant besoin spécifique de l'esprit auquel la religion se proposerait de satisfaire est encore un besoin de vie humaine avec ce que cela implique de relation à la chair et au monde, mais avec cette nuance que c'est le besoin d'une vie plus facile. Cela est apparent dans les religions africaines, ouvertement préoccupées de garantir à l'existence des hommes un écoulement en toute douceur.

Seulement, quel besoin a-t-on de faire recours à la religion pour résoudre les problèmes de l'existence que résolvent fort bien de nombreuses autres techniques sûres ? Ainsi que nous le disions plus haut, le croyant religieux ne peut que rêver cette existence qu'il voudrait paradisiaque tout de suite. Il appartient à d'autres techniques de la faire être réellement. L'on voit aisément comment religion, magie et technique ont pu être associées dès l'aube de l'humanité. L'homme a toujours voulu suppléer le déficit de technique mécanique par la magie et la religion, c'est-à-dire par

l'intervention des volontés absolues pouvant transformer le monde par la voie de simples diktats. Que les dieux ou Dieu fassent ce qu'il ne réussit pas par lui-même. Il s'agit, dans la religion, de nous adjoindre un pouvoir supplémentaire de transformation du monde, un pouvoir dit spirituel. L'Écriture sainte entretient ce rêve de l'homme en lui laissant entendre qu'avec la foi il pourra déplacer des montagnes ! La foi en la pensée, de Mao Tsé TOUNG peut elle aussi déplacer les montagnes de misères ; il s'agit là de la vraie foi, assortie d'un réalisme de l'action.

Telle est la spiritualité de la religion, la vie intérieure et la contemplation accompagnée de l'arrière-pensée d'une vie extérieure et de l'action. Sans contredit, en se livrant à une telle pseudo-vie intérieure, l'homme s'aliène bien plus qu'il ne se libère. Il s'aliène d'abord en ceci qui a été déjà dit par d'autres : il se dépossède de son pouvoir et surtout de sa responsabilité au profit d'êtres imaginaires. À quoi sert-il de danser Dieu, de chanter, louer, célébrer Dieu, comportements considérés comme hautement spirituels, si cela ne doit aboutir qu'à nous pousser dans l'abandon de nous-mêmes à l'irrationnel au moment précis où il faut résoudre les problèmes de la vie quotidienne ? Car finalement, il nous est clairement apparu que la spiritualité religieuse, bien loin de se désintéresser de la matérialité, manifeste au contraire un attachement à peine voilé à la vie et au monde ; la béatitude paradisiaque n'étant que la projection dans l'au-delà de l'image améliorée de la vie terrestre. Les pratiques religieuses elles-mêmes, celles du catholicisme tout comme celles des religions africaines, dans la mesure où elles entraînent l'homme dans une indéfinie auto-répétition, finissent par mécaniser la spiritualité et à vider bien des gestes de leur signification. Mais, notre intention n'est pas de revenir sur les critiques que d'autres ont mieux faites et sur lesquelles il ne reste plus grand-chose à dire. Nous nous bornerons à souligner le fait suivant qui est le plus important pour notre propos : ce n'est pas avec la religion, strictement parlant, que nous pouvons espérer limiter les effets aliénateurs de la modernisation, car l'esprit de religion étouffe en l'homme les meilleures dispositions à la créativité à cause justement de la soumission qui le caractérise. L'esprit de religion est en effet un esprit de soumission à l'irrationnel et à l'ordre qu'on croit émané d'un être qui nous surpasse en toutes choses et qui cumule les perfections dont nous rêvons. Or il faut à l'homme un peu plus d'initiative

créatrice pour pouvoir envisager avec optimisme de faire échec aux diverses formes d'aliénation que lui présente en perspective la société devant sortir de la bataille du développement. La religion ne nous donnera pas ce supplément nécessaire d'initiative créatrice, c'est-à-dire, au fond, de liberté.

À notre avis, on s'abuse encore en s'imaginant la vie intérieure, la spiritualité, la religion comme antidotes de l'aliénation techniciste et modernisatrice. Ce n'est pas en se réfugiant dans une pseudo-contemplation de l'âme ni en abandonnant à la divinité l'ordre du faire pour conserver seulement l'ordre du voir faire que nous pourrions espérer sauver l'humanité de l'homme des assauts de l'anti-humain. La véritable intériorité appelle l'extériorité pour s'y manifester, pour être réellement et non imaginativement. C'est une telle intériorité que l'éducation devra favoriser. Pour ce faire, elle empruntera le canal de l'art. En effet, si nous devrions répondre en quelques mots à la question que nous nous sommes posée au début de ce chapitre, à savoir comment, dans le contexte de la modernisation et de la technicisation, on pourrait éviter que l'esprit soit à la remorque de la matière, nous dirions par la voie de l'art. Car l'art est la discipline qui restitue à l'homme en même temps que l'initiative créatrice un sens absolument nécessaire de l'harmonie. L'artiste est un travailleur de l'esprit tout autant que de la matière ; bien évidemment son rapport à la matière n'est pas ordonné sur un besoin de consommation; l'art n'est ni ne saurait se vouloir une technique de transformation utilitaire du monde. Est-ce à dire qu'il est cette activité gratuite et désintéressée qu'on a parfois vantée précisément à cause de cette gratuité et de ce désintéressement ? Nous ne le pensons pas. L'art ne se désintéresse pas du monde, de la vie. Et ce qui en lui retient notre attention c'est le fait que tout en restant préoccupé du monde, il n'est pas pour nous une source supplémentaire d'aliénation ; bien au contraire, il se présente comme un moyen de libération.

Considérons, non pas l'art en général, mais l'artiste. C'est un producteur, si on veut au même titre que l'ouvrier des usines, l'ingénieur ou le cultivateur. Il produit des œuvres palpables. Mais il existe une grosse différence entre le producteur du circuit économique et lui-même. Tandis que le premier produit selon des canons plus ou moins déterminés, lui produit des œuvres uniques, inséparables de leur moule, pour ainsi dire, des

œuvres originales. Tandis que la production du premier se donne à répéter, sa production n'offre aucune prise à la répétition. L'artiste cumule la conception et l'exécution séparées ailleurs. Il y a un aspect aliénateur de l'activité économique déjà souligné par nous et qu'on ne retrouve pas dans l'activité artistique ; c'est non seulement l'aspect par où le producteur est séparé de son produit et ne participe qu'à la phase d'exécution de la production, mais encore l'aspect par où il se laisse fasciner par la quantitativité de son produit qui s'érige ainsi en finalité dernière de la production. Le produit, séparé de l'idée qui lui a donné le jour se transforme lui-même en fin de soi. La confusion qui se produit alors est celle qui transforme des objets-réponses aux besoins des hommes en des sortes d'idées concrètes et contradictoires les unes des autres devenues elles-mêmes de nouveaux points de départ, de nouvelles origines pour des besoins nouveaux et paradoxaux. Cela se passe dans le domaine d'une activité transformatrice du monde oublieuse de sa première finalité : satisfaire le besoin fondamental de sécurité afin que sur cette sécurité garantie puisse se construire une existence réellement libre de l'homme.

Mais est-ce le simple fait de s'intéresser à la matérialité de la vie quotidienne qui crée, pour la production économique, une telle aliénation ? Comment se ferait-il alors que l'art que nous déclarons pareillement s'intéresser au monde ne crée pas cette aliénation ? L'activité de l'artiste n'est certainement pas une activité détournée des préoccupations du monde. Il n'y a pas pour l'artiste, une spiritualité indépendante de la matérialité et du monde. Et cela pour deux raisons. Premièrement, (nous avons déjà souligné ce fait) toutes les élaborations de l'esprit demeureront des chimères et des rêveries aussi longtemps qu'elles n'ont pas emprunté le chemin de la matière pour s'exprimer. Bergson l'a dit, le poème qui n'est que rêvé, le roman qui n'est que conçu ne sont rien. Il faut que l'un et l'autre se réalisent c'est-à-dire s'incarnent dans les mots, s'incrémentent sur du papier, mots et papier relevant de la matérialité. La nécessité de s'exprimer, de se manifester oblige toute spiritualité à collaborer avec la matérialité. Secondement, en quoi consiste la spiritualité sinon en idées ? Et de quoi sont ces idées sinon des idées de la relation du corps à l'âme, de l'intériorité à l'extériorité ? L'artiste est, par-dessus tout, celui qui fait profession d'exprimer. Il n'exprime pas l'esprit comme par dévoilement ; et, à vrai dire,

bien loin que l'esprit ne cherche à s'exprimer lui-même dans son impossible pureté, il cherche à exprimer le monde. L'esprit, sous forme d'idées, n'est certes pas un décalque de la réalité du monde; mais, ce que nous voulons dire est que cette réalité du monde demeure son souci ; du moins, elle doit demeurer son souci, ou alors nous ramener à la situation d'une religion dédaigneuse et hautaine vis-à-vis du monde. Le souci que l'artiste nourrit à l'égard de la réalité du monde est un souci d'ordre et d'harmonie, c'est-à-dire au fond un souci de beauté. Et qu'on ne s'y trompe plus, ce n'est pas beau lorsque c'est inutile, comme a dit quelqu'un. L'intéressement à l'ordre et à l'harmonie n'est pas différent de l'intéressement à la justice et au bon droit. Il est des toiles de peintre qui valent de longs discours politiques et moraux. Nous ne pensons pas qu'on puisse sérieusement mettre en doute l'implication de la matérialité et du monde dans la spiritualité de l'artiste. C'est peut-être une fausse discussion, nous sommes le premier à l'admettre ; seulement qu'on en tire bien toutes les conséquences, à tout le moins celle-ci : la désaliénation de l'homme réside dans l'établissement d'une harmonie entre l'esprit et le corps et non dans l'annihilation du corps. C'est pourquoi nous pensons que pour l'établissement d'une telle harmonie, l'activité artistique est celle qui prédispose le mieux l'homme.

Ce que nous retenons en premier lieu dans l'activité artistique et que nous avons déjà opposé à l'esprit de religion c'est la créativité. L'artiste est celui qui reste dans le mouvement créateur de la vie ; s'il subit par certains côtés le poids d'une vie figée, institutions, coutumes, modes, il donne une impulsion nouvelle à toutes ces forces d'inertie en en proposant un renouvellement et un rafraîchissement. Ses œuvres sont des harmonies archétypales et ces harmonies sont non des choses, des objets du monde qui se donneraient à consommer en tant que tels mais des idées, des élaborations spirituelles qui invitent à la méditation puis à l'action de réfection. En second lieu, ce que nous retiendrons dans l'art c'est la sensibilité, une sensibilité supérieure étroitement associée à la raison et sans laquelle une participation réelle au rythme vital du monde ne serait pas possible. Or, de la même manière que l'homme doit pouvoir se détacher du monde pour le mettre en question, il faut qu'il puisse y reprendre sa place pour revivre, apprécier ce monde arrangé selon le *modus vivendi* établi entre l'ordre du connaître et l'ordre du sentir, l'ordre du savoir et l'ordre du

faire. La sensibilité à la beauté des harmonies à créer enrichit l'homme d'une richesse que ne procurent point les biens matériels. Là réside réellement le contrepoids aux aliénations qu'apporte avec lui le processus de modernisation. Qu'il soit bien entendu qu'il n'est pas exigé de tous de devenir artistes créateurs ; il suffit pour la grande masse de cultiver une sensibilité à l'art pour jouir des mêmes privilèges que ceux reconnus aux artistes eux-mêmes. Tout le monde ne réécrira pas les symphonies et concertos de Mozart ; mais tout un chacun peut retrouver les voies de la création en écoutant du Mozart ou d'autres pièces musicales encore. Qu'un ouvrier d'usine ne puisse pas écouter tous les soirs, après douze heures de travail déprimant, une belle œuvre musicale ne surprendra pas ; mais qu'il puisse, une fois par semaine, se consacrer à une activité de création ou de re-création artistique est chose à sa portée. Il renouera ainsi avec le mouvement créateur et régénérateur de la vie que son activité quotidienne contredit. L'homme parcellisé dans ses préoccupations quotidiennes ne se rassemble et ne se totalise qu'en renouant avec les activités de véritable création, celles où il ne se contente pas d'accomplir une partie de la création mais assume la création entière. Et puis, il n'est pas nécessaire d'aller aux concerts ou de parcourir les musées pour vivre réellement une existence d'artiste. L'artiste se découvre jusque dans sa manière de porter une coupe aux lèvres. La manière d'artiste engage tout l'homme, toute notre personnalité et fait échec à l'atomisation aliénatrice. On est tout entier dans chaque geste qu'on exécute. Ici, pas de stéréotypie verbale des « comment ça va ? » « bien » « merci », ni de poignées de main données à la sauvette tandis qu'on a l'esprit ailleurs. Entrez dans un restaurant de pays développé ; vous serez frappé par la frénésie du mouvement. Dès que son plat est posé devant lui, le consommateur n'a qu'un souci : engloutir le plus rapidement possible son contenu. Il mange vite, se brûle la langue et le palais jusqu'à ce qu'une insensibilisation s'ensuive. D'autres consommateurs se pressent à la porte ; il faut leur céder la place. Le temps presse, on n'a pas de temps ! On ne sait plus prendre son temps. Il arrive cependant qu'on rencontre ce type d'homme que nous cherchons : l'artiste ; le seul être qui sache encore se donner du temps, déguster un plat, siroter vraiment une boisson ou marcher sans courir.

Il faut donc que la bataille du développement puisse garantir la pérennité de ce type d'homme en Afrique, l'artiste et le créateur. Il s'agit bel et bien de garantir sa pérennité car l'Africain, tout le monde l'a dit, est l'être qui a constamment associé l'art à ses activités diverses de production. Pagayer en chantant, piler le mil en dansant et chantant sont des exemples souvent cités. La véritable spiritualité est là, nous semble-t-il, la spiritualité telle que l'homme doit la vivre et non telle que Dieu ou les anges sont supposés la vivre. La modernisation doit-elle sonner le glas de cette Afrique en perpétuelle frénésie rythmique ?

On peut nous rétorquer que les esclaves noirs aux États-Unis travaillaient également en chantant les « blues » et qu'ils ne demeuraient pas moins esclaves. Oui, bien sûr ; l'art se présente parfois comme un calmant ; l'esclave noir chantait pour tenter d'exorciser sa souffrance et ses « blues » prenaient ainsi une forme d'incantations. Je connais aussi des payeurs du fleuve Wouri dont les chants trouent le lourd silence de la nuit ; eux aussi chantent pour exorciser la peur et la sensation d'écrasement qu'ils éprouvent. Ce qu'il faut dire c'est que chanter notre servitude ou notre peur est un comportement de créateur. C'est bien sûr, nous dira-t-on, un détour par l'imaginaire qui ne résout pas la difficulté réelle ; mais là n'est pas le problème qui nous occupe en ce moment, quoique la révélation de notre misère par l'art représente déjà un pas sur le chemin de la réduction de ladite misère. Le payeur nocturne veut dominer sa peur, c'est pourquoi il invente un comportement qui consiste à chanter en rythmant son chant et ses coups de pagaie dans l'eau. Et il réussit à se donner du courage de cette façon. Que manifeste-t-il par là sinon une spiritualité efficace qui consiste à prendre en charge les émotions du corps ? Si la situation est quelque peu différente chez l'esclave noir des plantations de coton des Yankees, il reste néanmoins vrai que là aussi, en chantant le « blues », l'homme crée un comportement qui lui épargne la mort ; et ce comportement, personne ne saurait l'empêcher de l'inventer ; c'est ce qui lui reste de liberté et ce n'est pas peu. La différence avec le cas du payeur exposé à la peur est que celle-ci peut être effectivement dominée tandis que la servitude de l'esclave noir n'est pas supprimée par le simple fait de sa conversion en thèmes de créations artistiques. Chanter le « blues » de la servitude ne pouvait pas supprimer la servitude ni même l'alléger ; c'était simplement composer

avec elle sous peine de mourir ; composer non pas dans la compromission et l'acceptation du fait, mais s'adapter supérieurement par la production d'harmonies qui se proposent comme correctrices des dysharmonies réellement vécues. La spiritualité de l'art réside dans la production de ces harmonies qui se proposent de satisfaire l'être tout entier en suggérant les belles unions entre l'âme et le corps, l'esprit et le monde.

Il y a là une différence profonde avec la religion et dans le sens déjà souligné plus haut. Et qu'on ne se trompe pas sur l'association courante entre l'art et la religion. L'art religieux est encore un art d'adoration ; il est tout entier orienté vers la divinité. Rien d'étonnant par conséquent à ce que les gens s'imaginent que toutes les belles harmonies, les réussites architecturales tout comme les chorales, œuvres des humains, témoignent en faveur de l'existence de Dieu. Il n'y a pas plus de Dieu à la chorale du dimanche qu'au concert symphonique mondain du jeudi. Que les paroles des chants accordent une grande place à la glorification de Dieu ne signifie pas que les mélodies en tant que telles seraient moins belles si les paroles ne s'adressaient pas à la divinité. Le grand Alléluia de Haendel ne perdrait rien de sa beauté si on en changeait le contenu significatif. La belle harmonie doit plaire universellement sans concept car elle est l'accord réalisé entre la raison, la sensibilité et l'imagination.

Mais revenons à notre problème central qui concerne l'art et la vie quotidienne. Nous disions plus haut qu'il faut, dans une certaine mesure savoir prendre son temps et que la spiritualité la plus humaine s'exprimait dans l'association étroite de l'art à l'existence concrète. Éviter la stéréotypie des gestes et comportements quotidiens exige de l'homme une récréation permanente de soi qui participe de l'art. L'homme engagé dans une telle voie est un homme que les diverses formes d'aliénation sociales n'étoufferont pas tout à fait. Pour qu'il soit effectivement le type d'homme que nous cherchons, c'est-à-dire le créatif, il ne faudra pas qu'il se transforme secrètement en professionnel de l'art. Les artistes de métier ne sont pas nécessairement des créatifs ; nous pensons ici aux comédiens et autres acteurs de cinéma. L'art organisé comme métier engendre ses propres aliénations. L'acteur de théâtre ne tarde pas à acquérir des manières et autres tics qu'il ne gouverne plus mais qui le gouvernent.

L'art dont nous parlons et que nous présentons comme antidote de l'aliénation techniciste et modernisatrice n'est pas l'art des spécialistes. En fait d'art nous ne retenons d'ailleurs que la disposition à créer sans cesse, c'est-à-dire à rester tant soit peu maître de soi-même dans un corps à corps avec le monde, un monde qu'il serait vain et lâche de fuir sous prétexte de libération. C'est dans l'engagement réel que nous nous libérons et non dans le dégagement. Et l'art, en tant qu'il est une activité qui se propose d'introduire de l'harmonie au monde nous permet une véritable libération.

Une question vient alors à l'esprit : si toute l'Afrique noire danse en travaillant, si l'art en Afrique noire s'est de tout temps introduit dans la vie quotidienne, peut-on affirmer que l'Africain est un être libre ? Il y a indiscutablement chez le Noir Africain une spontanéité et un sens du rythme souvent vantés. Dans une très large mesure, c'est encore un homme qui sait se donner du temps et qui rejette toute bousculade. Cela va si loin qu'on dit plutôt de lui qu'il n'a pas la notion du temps ; nous nous sommes déjà expliqués sur la question dans un précédent chapitre. En ce qui concerne son sens du rythme, il a suscité à Senghor cette réflexion que pour lui, le « je pense donc je suis » de Descartes devient « je danse donc je suis ». Mais quelle est la valeur réelle de ce sens du rythme trépidant car ailleurs on connaît bien le rythme mais un autre type de rythme. Le rythme qui scande l'existence de l'Africain est celui là-même du pullulement de la vie sous les tropiques. C'est un rythme de participation à la vie. En principe, la soumission à ce rythme devrait entraîner pour l'homme une discipline du corps et de l'esprit qui détermine une maîtrise de soi. Ce serait en effet un degré de liberté que l'Africain gagnerait par là. Mais nous savons bien que l'existence rythmée de l'Africain ne lui procure pas plus de maîtrise de soi qu'à un autre ; au contraire, il est réputé pour être un impulsif, de sang chaud, nerveux et prêt à réagir épidermiquement. La présence de l'art sous la forme du rythme et de la danse dans la vie quotidienne de l'Africain n'a donc pas contribué jusque là à en faire un être plus libre que d'autres. Comment expliquer cela ?

C'est que le rythme et la danse dont il est question ici paraissent être naturels, or il faudrait qu'ils soient culturels. Nous voulons dire que si c'est la nature qui se manifeste dans les comportements de l'homme africain alors la liberté n'est pas à chercher de ce côté-là puisque la liberté s'oppose

à la nature bien plus qu'elle ne s'allie à elle. Parler du sens du rythme ou du sens esthétique c'est décrire une nature. Mais la vérité est qu'il n'y a pas de nature libre même quand il s'agit d'une nature décrite comme prédisposition au sens esthétique. L'expression elle-même : « nature libre » est contradictoire. La liberté ne peut que se poser contre la nature. Nous entendrons par nature ici un ensemble de dispositions qui se donnent comme un système défini et quasiment immuable. Or, la culture elle-même peut prendre l'allure d'une nature. Des poètes de la négritude s'y sont effectivement trompés. Ils ont facilement et rapidement érigé en nature et en essence du Noir Africain un ensemble de dispositions devenues certes rigides et coercitives, mais néanmoins acquises au sein du milieu naturel et à travers les pratiques sociales. Ces dispositions acquises qui se transforment en nature ne sont rien d'autre qu'un système d'habitudes comportant en elles-mêmes une menace d'aliénation. Si donc le sens du rythme chez l'Africain, son amour de la danse sont nés de cette façon, l'on comprendra que nous les présentions comme une nature contredisant en tant que tels la liberté que nous voudrions voir cultiver dans et par l'art. Le véritable artiste devra donc se démarquer de cette forme d'art à allure naturelle. L'homme artiste que nous cherchons devra cultiver son sens du rythme, du gracieux, du beau et non se fier à une nature esthétisante.

Cultiver le sens de l'art, cultiver la liberté fait nécessairement appel à toute une éducation impliquant l'acquisition du savoir au sens large du terme. Et c'est l'occasion d'indiquer les limites de notre conception ci-dessus esquissée. Avoir du goût, savoir prendre son temps, s'ouvrir à la nouveauté, bref, avoir la tournure d'esprit artiste ne suffisent pas pour faire un homme libre. En effet, que penser de nos artistes, peintres et autres sculpteurs des bas-quartiers des villes africaines qui tout comme l'homme moyen de la masse peuvent ne pas savoir que la plupart des maladies supposent un agent pathogène, imaginent que les enfants sont une faveur de dieu, ignorent le rôle de l'homme et de la femme dans la procréation, ignorent les mécanismes de la passion et des sentiments qui interviennent dans les relations interhumaines, ne comprenant rien au phénomène de la foudre et ainsi de suite ? Ils ne sont pas des êtres libres. En plus de la manière d'artiste qui n'est positive que par la créativité et le renouvellement de soi, il faut à l'homme une culture suffisante qui contribue à sa libération

effective. Et au centre de cette culture nous plaçons la connaissance scientifique de soi et du monde, le savoir vrai. Le « connais-toi, toi-même » de Socrate demeure un précepte valable en tout temps et sous tous les cieux. Point n'est besoin d'insister sur l'idée selon laquelle l'homme qui connaît le monde est celui-là seul qui peut aussi le prévoir au lieu de se laisser balloter par lui de surprise en surprise. Et il ne doit le prévoir que pour ne pas le subir mais agir sur lui. De même on ne doit se connaître que pour pouvoir anticiper sur ses propres réactions et les orienter dans la bonne direction. La créativité de l'homme se manifeste justement dans ce décalage prévisionnel où vient justement s'insérer l'action libre et créatrice. Est-il besoin par conséquent de redire, que le sous-développement de l'Afrique noire n'est pas uniquement un sous-développement économique mais aussi un sous-développement culturel ? La culture dont nous parlons ici n'est pas celle qu'on reconnaît volontiers à tous les peuples du monde : la culture comprise comme un système complet et particulier de relation au monde : institutions diverses, coutumes, cosmogonies, système d'exploitation de la nature, organisation socio-politique, etc. Chaque peuple en effet peut exhiber un tel ensemble culturel sans qu'il soit exclu de pouvoir parler de sous-développement culturel. La négritude n'est rien d'autre que l'expression d'une culture entendue dans ce sens anthropologique. Mais toutes les facettes de la négritude favorisent-elles le développement socio-économique, par exemple ? Ne doit-on pas attendre du développement lui-même qu'il rénove la négritude ?

La négritude est un système d'habitudes culturelles ; et sa fermeture en tant que système entraîne pour l'homme des limitations et des aliénations certaines. On dirait la même chose de n'importe quel autre système culturel existant. Les diverses valeurs pratiques qu'elle comporte doivent s'incarner tous les jours dans des comportements réels des hommes qui se réclament d'elles pour ne pas se transformer en valeurs de musée, juste bonnes pour la contemplation. Or, avons-nous déjà souligné, il ne saurait y avoir de valeurs pratiques éternelles ; et bien des valeurs de la négritude n'existent plus que dans la littérature contemporaine et point dans l'existence quotidienne. Ce qu'il y a d'universel comme valeur dans la négritude échappe par là-même à la seule négritude pour se laisser revendiquer par toute culture. Solidarité, communautarisme, spontanéité ne sont pas plus négro-africaines que indo-

européennes, tout dépend du moment de l'histoire où on se place pour chacune de ces vastes familles culturelles considérées. L'industrialisation et la modernisation culbuteront bien des croyances, détermineront une nouvelle forme de sensibilité, un nouveau type de relation à la nature. Il faudra se convaincre que la négritude, globalement considérée, ne se donne pas comme un devoir être vaille que vaille, mais comme une contingence historique. Au fond, il y a de la naïveté pour un peuple à penser que parce qu'il a toujours été d'une certaine façon, cette façon est bonne éternellement. C'est une attitude qui tourne résolument le dos à l'idéal de créativité. Dans la volonté de demeurer soi-même, de conserver une identité inamovible il y a toujours, non aperçue, une fermeture au mouvement même de l'histoire, c'est-à-dire une aliénation. C'est pourquoi le développement doit être considéré comme l'occasion pour nous de briser le cercle de l'auto-répétition aliénatrice. La prise de conscience de notre originalité culturelle exprimée dans et à travers le mouvement de la négritude ne doit pas entraîner comme unique conséquence la décision de toujours reproduire fidèlement demain notre hier ; elle devrait aussi signifier la mise au point sur le choix des influences régénératrices. Ce que nous retenons principalement, quant à nous, c'est la disponibilité à la régénération ou plutôt à la rénovation. Cette disponibilité au renouvellement est ou doit être la marque distinctive de l'homme.

Quand donc nous parlons de sous-développement culturel nous ne pensons pas à la négritude comme manière particulière pour les Négro-africains d'être-au-monde : car ce serait vouloir dire qu'une manière d'être-au-monde peut être sous développée par rapport à une autre ! Ce qui serait un non-sens. La culture dont nous parlons n'a rien de particulariste ; elle est plutôt l'expression de l'aspect scientifique de toute culture particulière. Et en tant que telle elle est d'abord culture des individus pris isolément et non culture d'une société globale. C'est l'homme individuel qui nous intéresse ici, avec son niveau de connaissances, son pouvoir réel sur le monde, et non la société prise globalement et comme une super-individualité. C'est au service de cet homme individuel que doit se mettre le développement. C'est à lui qu'il faut donner le maximum de savoir nécessaire pour qu'il puisse connaître un réel épanouissement. Sa formation, son éducation devront associer très étroitement l'étude et la connaissance des causes réelles des

choses et une sensibilisation convenable à la beauté. À la formation scientifique de l'homme de l'Afrique moderne, il faudra par conséquent associer une solide éducation artistique si on tient à éviter la fabrication de marionnettes et de robots humains.

L'excellence

« J'aime ceux qui ne cherchent pas par-delà les étoiles une raison de périr ou de se sacrifier, mais qui au contraire se sacrifient à la terre, pour qu'un jour sur Terre vienne le règne du Surhomme ».

Nietzsche.

De la bataille du développement devra sortir un type d'homme que nous caractérisons sous les traits du créatif pour souligner la nécessité qu'il y a à faire en sorte qu'il soit un homme sinon libre, du moins toujours apte à le devenir. Tout au long de cet essai, nous avons fortement insisté sur cette idée (qui n'a pas de peine à se faire accepter de tous même si tout le monde n'y met pas le même contenu) que le développement doit être au service de l'homme. De quel homme peut-il et doit-il s'agir ? Quel est l'aspect fondamental de l'homme qui soit identiquement l'aspect par où il réalise son excellence ? L'aptitude à la liberté, la créativité, sont-ce là les marques certaines de l'excellence de l'homme ?

Exceller c'est se situer en haut de l'échelle, dans une position supérieure à celle de tous ceux qui se rangent massivement au bas et au milieu de l'échelle. Il y a dans ce vocable l'indication d'un mouvement de sortie. Celui qui excelle sort effectivement d'une condition partagée par un grand nombre dans la médiocrité pour se poser supérieurement en marge du groupe. On pourrait même dire que l'excellence est la situation ou la condition de celui qui s'échappe d'une cellule où se presse et s'étouffe une foule de personnes pour mieux respirer, au dehors et dans la solitude, l'air de la liberté. On s'échapperait en effet de l'esclavage de la masse qui se piétine et se bouscule dans la médiocrité des idées reçues, des conventions, de la petitesse et de la stérile passivité.

Il est une condition de l'homme que le sous-développement doit transformer et même supprimer, celle-là même que nous avons décrite sous le nom de la médiocrité dans notre chapitre IV. Il faut que le développement œuvre à substituer à la médiocrité l'excellence. Et ce qui va nous préoccuper dans ce dernier chapitre c'est la définition de cette excellence de l'homme.

Le surhomme de Nietzsche et le héros bergsonien sont-ils des portraits valables de l'excellence de l'homme ? Les surhommes et les héros sont-ils encore des hommes ? Il convient en effet de savoir si l'humanité véritable

de l'homme est à chercher à l'intérieur ou en dehors des limites de l'homme.

Ce qui frappe dans la description du héros bergsonien, par exemple, c'est qu'il se présente comme un être d'exception, une espèce rare.

« De tout temps, écrit Bergson, ont surgi des hommes exceptionnels... Avant les saints du christianisme, l'humanité avait connu les sages de la Grèce, les prophètes d'Israël, les Arahants du bouddhisme et d'autres encore ».⁵⁴

⁵⁴. Henri Bergson : *Les Deux sources de la Morale et de la Religion*, Chap. I, p. 29.

Sur le plan de la moralité, ces êtres se présentent comme des non-conformistes, des fossoyeurs de la morale close à laquelle se soumet le commun des hommes. Ils prônent une autre morale ou, plus exactement ils viennent compléter l'incomplète morale faite de conformisme social. Si l'on se souvient que la société close avec sa morale faite de « pression » sur l'individu figure d'une certaine manière ce que Bergson appelle le piétinement sur place de la vie et qui est ni plus ni moins le somnambulisme de la mort, on se rend aussitôt compte que le héros est celui qui réveille à la vie, celui qui met fin au somnambulisme, bref un révolutionnaire.

« Et ceci même, explique Bergson, nous fait pressentir une différence de nature, et non pas seulement de degré, entre la morale dont il a été question jusqu'à présent (la morale close) et celle dont nous abordons l'étude (la morale ouverte), entre le minimum et le maximum, entre les deux limites ».

Ce dernier passage est très important pour notre propos. Car, il y a lieu de se demander si la différence de nature dont parle Bergson existe seulement entre la morale close et la morale ouverte et non entre l'homme conformiste et le héros initiateur de la morale ouverte. Entre la limite inférieure et la limite supérieure, entre le minimum et le maximum, le médiocre et l'excellent, la règle et l'exception, il y a une différence non pas de degré mais de nature. Nous avons donc deux questions auxquelles il nous faut répondre : premièrement, que signifie être homme au maximum, excellemment ? Deuxièmement, le maximum d'être-homme en tant qu'excellence, sera-t-il nécessairement un fait exceptionnel et jamais la règle ? En répondant à ces deux questions, nous répondons également à cette autre question qui consistait à savoir si le surhomme et le héros sont encore des hommes.

Le maximum d'être homme suppose la liberté et l'initiative créatrice, traits que nous avons précisément déniés à l'homme médiocre, homme

conventionnel et anonyme de la société close. L'opposition entre la médiocrité et l'excellence permet de voir clairement la signification de cette parole de Nietzsche qui dit que

« ... ce qui est grand en l'homme, c'est qu'il est un pont et non un but ; ce que l'on peut aimer en l'homme, c'est qu'il est une transition ou un déclin », ⁵⁵

⁵⁵. Nietzsche : *Ainsi parlait Zarathoustra*. Prologue 4.

Et ce qui est misérable en lui, ajouterions-nous, c'est quand il transforme le pont en but, le passage en destination. C'est la misère de l'homme médiocre déjà décrite dans un chapitre précédent. L'excellence de l'homme invite donc celui-ci à quitter la transition, le passage, pour accéder à son devenir. C'est un homme résolument engagé dans le processus de la libération. Une double libération de soi-même et des autres. Celui que Bergson présente comme un héros n'est-il pas en effet l'homme qui ne libère ceux qui le suivent et l'imitent que parce qu'au préalable il s'est lui-même libéré ? Ici, on est tenté de demander immédiatement : de quoi se libère-t-il ? Il se libère de toutes les formes institutionnelles et paralysantes de la vie. C'est l'homme qui répudie la superstition de l'ordre établi. L'ordre établi c'est précisément l'ordre de la sempiternelle répétition de soi, sans aucun renouvellement, c'est l'ordre de la sclérose et de la mort. Le régime de l'ordre établi transforme l'homme en un élément quasi inerte de l'histoire et transforme ainsi ce qui ne devait être qu'un moyen en une fin. Le héros bergsonien est celui qui vient montrer aux autres hommes que la société close n'est pas leur véritable destination quoiqu'elle réponde le plus immédiatement à leurs penchants égoïstes, que leur véritable destination est l'humanité, c'est-à-dire une société humaine sans frontières.

Nous voudrions souligner une différence importante dans leurs manières de rompre avec le conformisme entre le héros bergsonien et le surhomme de Nietzsche. Zarathoustra fait des discours dans lesquels il invite l'homme malade de lui-même à sortir de sa léthargie, à secouer le joug de son esclavage inconscient ; il passe au crible, une à une, toutes les pseudo-valeurs de l'ordre établi : le bien, le mal, la justice, le devoir, etc. :

« Je vais vous dire les trois métamorphoses de l'esprit : comment l'esprit se change en chameau, le chameau en lion et le lion en enfant, pour finir... ». « Qu'y a-t-il de plus lourd à porter ? » dit l'esprit devenu bête de somme, et il s'agenouille, tel le chameau qui demande à être bien chargé. « Quelle est la tâche la plus lourde, ô héros, demande l'esprit devenu bête de somme, que je l'assume, afin de jouir de ma force. Serait-ce de s'humilier afin de meurtrir son orgueil ? De faire éclater sa folie afin de bafouer sa sagesse ? ... Ou encore d'aimer

ceux qui nous méprisent et de tendre la main au fantôme qui cherche à nous effrayer ? Mais l'esprit devenu bête de somme prend sur lui tous ces lourds fardeaux ; pareil au chameau qui se hâte de gagner le désert, il se hâte lui aussi de gagner son désert. Et là, dans cette solitude extrême, se produit la deuxième métamorphose : l'esprit devient lion. Il entend conquérir sa liberté et être le roi de son propre désert ». [56](#)

[56](#). Nietzsche : *Ainsi parlait Zarathoustra : le partie. Les discours de zarathoustra : des Trois Métamorphoses*. P. 79. Éditions Montaigne.

Ici, le surhomme se pose ouvertement en contempteur de la médiocrité. Il harangue les foules et cherche à persuader ceux qui l'écoutent de la nécessité qu'il y a à assumer la métamorphose qui mène du chameau au lion. « Créer des valeurs nouvelles, le lion lui-même n'y est pas encore apte ; mais s'affranchir afin de devenir apte à créer des valeurs nouvelles, voilà ce que peut la force du lion. Pour conquérir sa propre liberté et le droit sacré de dire non, même au devoir, pour cela, mes frères, il faut être lion ». Le créateur des valeurs nouvelles doit s'émanciper de tous les maîtres, voire du devoir, le « tu dois », pour qu'advienne le règne du « je veux ». Mais sur son chemin, il rencontre le dragon dont les écailles brillent de toutes les valeurs millénaires et qui lui dit : « toutes les valeurs ont été créées dans le passé et la somme de toutes les valeurs créées c'est moi. En vérité, il ne doit plus y avoir de « je veux ». Voilà à peu près comment le surhomme nietzschéen présente lui-même directement la situation de l'homme. Il use du discours, il veut persuader. Mais il ne s'agit pas encore, à ce stade, de proposer des valeurs nouvelles, il s'agit d'obtenir la rupture avec les vieilles valeurs en attendant qu'on les remplace par de nouvelles. La métamorphose du chameau en lion n'est pas, à vrai dire, le passage de la soumission inconditionnelle à la création de nouvelles valeurs ; elle est plutôt métamorphose du soumis en un insoumis. Il faudra une troisième métamorphose, celle du lion en enfant pour avoir le véritable créateur.

« C'est que l'enfant est innocence et oubli, commencement nouveau, jeu, roue qui se meut d'elle-même, premier mobile, affirmation sainte. En vérité, mes frères, pour jouer le jeu des créateurs il faut être une affirmation sainte ; l'esprit à présent veut son propre vouloir ; ayant perdu le monde, il conquiert son propre monde ». [57](#)

[57](#). Ibid.

Chez Bergson, le héros ne fait aucun discours :

« Pourquoi les saints ont-ils ainsi des imitateurs, et pourquoi les grands hommes de bien ont-ils entraîné derrière eux des foules ? Ils ne demandent rien et pourtant ils obtiennent. Ils n'ont pas besoin d'exhorter ; ils n'ont qu'à exister, leur existence est un appel ». [58](#)

[58](#). *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Chap. I, p. 30.

Le héros bergsonien se donne immédiatement en exemple, faisant l'économie de tous les discours. Il se soucie moins d'exhorter que d'agir. Il pose des actes qui, d'emblée, sont des incarnations de nouvelles valeurs. Ses arguments sont ses œuvres à travers lesquelles on voudra l'imiter. L'imprévisibilité de celles-ci leur donne un caractère d'œuvres d'art. Le héros bergsonien possède en effet quelque chose de l'artiste. Il ne prend pas le monde tel qu'il est, tel qu'il se donne à lui ; son projet est de contribuer à l'achèvement de ce monde imparfait et inachevé. Ses créations ne sont pas de simples fantaisies ; leur imprévisibilité n'a elle-même rien de gratuit ni de ludique. Elles se font dans une direction privilégiée qui est celle de la vie par opposition à la mort, par opposition aux formes dans lesquelles la vie tend toujours à s'emprisonner. Le héros bergsonien est en effet l'homme qui emboîte le pas au mouvement même de la vie, qui refuse de laisser enfermer dans les circuits de la répétition, des « piétinements sur place » par lesquels Bergson caractérise le dépérissement et la mort. Non seulement il ne s'y laisse pas enfermer mais encore il entraîne d'autres hommes, par la seule force de son exemple, à briser les clôtures et à rompre les systèmes. La clôture conventionnelle et culturelle, le système d'habitudes, quelles que soient celles-ci, voilà l'obstacle à la liberté et à la vie.

Cette différence entre leurs modes d'action respectifs sur les autres hommes étant faite, il reste que le surhomme nietzschéen et le héros bergsonien frappent identiquement par l'impression qu'ils donnent de se tenir en marge d'une histoire qu'ils orientent bien plus qu'ils ne se laissent orienter par elle. Ils ne connaissent aucune fatalité, aucune loi inexorable sauf peut-être la créativité elle-même.

Le peu que nous venons de dire du « surhomme » et du « héros » suffit-il pour donner une idée précise de l'excellence de l'homme ? Ce qu'il faudrait en retenir pour le moment est que l'excellence se conquiert sur l'abandonnement de soi aux forces extérieures, la passivité, la soumission, le manque de personnalité. L'homme ne commence à être homme qu'en apprenant à dire non. Dire non à tout ce qui le nie aussi bien en lui-même qu'à l'extérieur. C'est, en langage nietzschéen, le moment de la métamorphose du chameau en lion. Mais on ne dit pas non pour en rester là. La négation doit être suivie d'une nouvelle affirmation. C'est le moment de la création ou de la récréation. Et toute création valable est œuvre d'une

liberté ; et la liberté est nécessairement liberté de l'individu-homme. Aussi démissionnons-nous de notre responsabilité de créateur de notre histoire chaque fois que nous nous en remettons à une collectivité, à une communauté, du soin de créer pour nous, du soin d'organiser pour nous notre propre histoire. L'homme de l'excellence ne se départit à aucun moment de sa responsabilité sans se renoncer, sans se renier. L'excellence implique donc pour l'homme le devoir de responsabilité. Mais s'agit-il d'une responsabilité limitée à l'individu ou plutôt d'une responsabilité illimitée et étendue à tout le genre humain ? Toute responsabilité qui se limiterait à l'individu enfermerait l'homme dans les cercles étroits de l'égoïsme et des diverses autres clôtures que la liberté devrait ébranler. On retomberait alors dans la situation de l'homme vivant dans la société close et dans laquelle l'âme, individuelle et sociale à la fois, tournerait comme un cercle. Le fait est que toute attitude égoïste et particulariste contredit l'excellence de l'homme. La responsabilité de l'homme supérieur ne peut donc être qu'une responsabilité étendue à l'humanité objective. Le vouloir de l'homme excellent ne se subordonne pas à des fins partisans ; il veut la volonté générale. En effet, nous parlons depuis un certain temps, de création de valeurs nouvelles par l'homme supérieur, mais nous n'avons pas encore pris le soin de dire qu'il faut que ces valeurs nouvelles puissent être voulues par tout le monde ! Car, point n'est besoin ici d'ouvrir la voie à une anarchie des valeurs sous prétexte de favoriser l'avènement d'hommes supérieurs, qu'ils soient surhommes ou héros. L'homme excellent ne peut-être tel que dans la mesure où les autres hommes le reconnaissent tel, c'est-à-dire se reconnaissent idéalement en lui. Et se reconnaître idéalement en l'homme supérieur c'est accorder une valeur d'universalité à ce qu'il fait et crée. C'est vouloir sa volonté, l'accepter, la faire nôtre en quelque sorte. Et réciproquement, c'est admettre que l'homme supérieur a réellement voulu la volonté générale non pas de tel ou tel milieu, de telle ou telle cité, mais la volonté générale des hommes se réclamant de l'humain. Il ressort de cela que l'homme excellent n'est pas seulement celui qui manifeste suffisamment de force pour résister aux aliénations, pour dire non à la mort, mais encore celui qui connaît, d'une manière ou d'une autre, la bonne affirmation valable universellement qu'il faut substituer à la négation. Le héros bergsonien ne crée pas n'importe quoi ; il ne brise pas le cercle de la société close pour le simple plaisir de prouver qu'il est capable d'une

révolte pure. La révolte pure n'est pas preuve suffisante de la liberté, car elle est négation pure. Et avec la négation, pure ou impure, on ne construit rien du tout. Le héros bergsonien ne se révolte que pour ensuite révolutionner le monde. Et chacun sait que la révolution est à la révolte ce que l'affirmation est à la négation, ce que la construction est à la destruction. Donc, pour construire, pour affirmer, pour révolutionner, il faut savoir dans quelle direction s'orienter. Ce n'est pas un ignorant qui parlerait de créer des valeurs nouvelles. Il faut savoir quoi créer de telle sorte que cette création puisse être voulue de tous. Nous voyons ainsi deux exigences importantes venir s'ajouter à la définition de l'excellence : l'exigence de responsabilité vis-à-vis de tous les humains et, corollairement, l'exigence de connaissance de ce qui est bien pour tous les humains.

L'homme excellent, en tant qu'il prend des initiatives novatrices, engage le sort de ses semblables. Il ne saurait lui être interdit de vouloir son propre bien ; mais alors, il doit agir de telle sorte que vouloir son propre bien ne contredise pas le bien des autres ; en d'autres termes vouloir son propre salut et vouloir le salut de ses semblables doivent être une seule et même chose. Il n'est responsable que parce qu'il est apte à la liberté ; et si sa recherche de la liberté devait nuire à la libération des autres, il ferait échec par là-même à sa propre libération et se dénoncerait comme indigne de la responsabilité de l'humain. L'homme créatif que nous cherchons est donc un homme sur qui pèse une fort lourde responsabilité. Il doit accepter de créer des valeurs pratiques qui puissent se donner comme modèles. Il n'y a pas, ici comme ailleurs, d'échappatoire sans trahison. En des chapitres précédents, nous avons montré comment l'africain de l'Afrique sous-développée ignorait l'étendue de sa responsabilité. C'est l'homme qui s'abandonne consciemment ou inconsciemment aux forces occultes, au destin, aux dieux. Se dépouillant ainsi de sa véritable responsabilité, il se dépouille aussi la plupart du temps de son privilège de créer : Dieu y pourvoira, le sorcier y pourvoira, les ancêtres y pourvoiront ! Nul doute que c'est un homme à qui il faut enseigner l'homme.

À l'origine de ses nombreuses superstitions nous avons placé l'ignorance, l'incapacité d'expliquer et aussi la crainte. Mais la crainte elle-même naît de l'ignorance qu'il a de son pouvoir réel sur les choses. C'est cette ignorance qui doit être remplacée par la connaissance, du moins, la

recherche sûre de la vérité. Pour que la responsabilité de l'homme excellent soit réellement ce que nous venons d'en dire, il faut donc qu'elle s'appuie sur une connaissance vraie. Mais comment le créatif créera-t-il des valeurs nouvelles universelles qui soient éclairées par une connaissance préalable du bien général, de la volonté générale ? Le héros bergsonien qui met les foules en marche se réfère-t-il d'abord à un savoir quelconque avant de créer ces valeurs dans lesquelles les autres se reconnaîtront ? En principe, ses œuvres doivent être l'actualisation d'un savoir, fût-il savoir simple du sens dans lequel il faut œuvrer. Car dans le cas contraire, nous aurions affaire à des œuvres du hasard pouvant contribuer autant au progrès qu'à la régression de l'humanité. Il est par conséquent inconcevable que l'homme excellent crée dans l'ignorance. Le problème est plus exactement celui de déterminer quel type de savoir est celui qui alimente sa création.

« L'héroïsme, écrit Bergson, ne se prêche pas ; il n'a qu'à se montrer, et sa seule présence pourra mettre d'autres hommes en mouvement. C'est qu'il est, lui-même, retour au mouvement, et qu'il émane d'une émotion – communicative comme toute émotion – apparentée à l'acte créateur ». [59](#)

[59](#). *Les Deux Sources*, Chap. I, P. 57.

L'héroïsme n'utilise pas de discours, il ne se prêche pas ; c'est par là que nous avons établi une première différence entre Zarathoustra et le héros bergsonien ; mais ce qui nous intéresse le plus dans le texte que nous venons de citer c'est la fin qui dit que l'héroïsme émane d'une émotion apparentée à l'acte créateur. N'est-ce pas en effet la réponse à la question : quel type de savoir alimente la création de l'homme excellent ? L'émotion serait-elle savoir ? Bergson écrit :

« Qu'une émotion neuve soit à l'origine des grandes créations de l'art, de la science et de la civilisation en général, cela ne nous paraît pas douteux. Non pas seulement parce que l'émotion est un stimulant, parce qu'elle incite l'intelligence à entreprendre et la volonté à persévérer. Il faut aller beaucoup plus loin. Il y a des émotions qui sont génératrices de pensée ; et l'invention, quoique d'ordre intellectuel peut avoir de la sensibilité pour substance ». [60](#)

[60](#). *Les Deux Sources*, Chp. I, p. 40.

Pour éviter tout malentendu, Bergson distingue immédiatement deux espèces d'émotion : celle, plus connue, simple transposition psychologique d'une excitation physique, consécutive à une idée ou à une image représentée ; et celle, moins connue, cause des représentations bien plus qu'elle n'est causée par elles. Pour reprendre des expressions de Bergson lui-même, on dirait que la première espèce est une « agitation de la surface

», tandis que la seconde espèce est un « soulèvement des profondeurs ». C'est de cette seconde espèce qu'il est question dans la création. Comme néanmoins toute émotion est un « ébranlement affectif de l'âme », il faut bien déterminer dans chacun des cas, la cause de l'ébranlement. Pour la première forme d'émotion, nous avons déjà vu que c'est une représentation, une excitation physique qui l'occasionnent. Qu'est-ce qui, dans le cas de l'émotion créatrice provoque ce « soulèvement des profondeurs » ? Ce n'est tout de même pas une émotion sui generis ! La réponse se trouve dans l'un des deux courts textes que nous venons de citer : L'héroïsme incite au mouvement et il est lui-même « retour au mouvement », « il émane d'une émotion ». Qu'est-ce donc qui provoque ce « soulèvement des profondeurs » qui lui-même donnera lieu à une création ? C'est, nous semble-il, *l'intuition* du mouvement de la totalité vivante. L'intuition de « l'élan vital », dirait Bergson lui-même. Dans émotion il y a, il ne faut pas l'oublier, motion, mouvement : ce qui met en motion c'est la compréhension intuitive de la nécessité de marcher, de se mouvoir dans une direction déterminée. Le savoir sur lequel s'adosse la création de l'homme excellent est de type intuitif. Tout se passe comme si le parfait créatif renouait, au moment même où il crée, avec le mouvement général de la vie, quittant ainsi sa position singulière d'individu déposé à un moment donné sur l'itinéraire de la création. L'homme peut en effet savoir de deux manières : soit par la manière réflexive, intellectuelle et discursive, soit par la manière intuitive, immédiate et silencieuse. Et pour le créatif, la valeur de la connaissance intuitive apparaît avec éclat dans les œuvres qui vont susciter l'admiration et l'imitation. L'œuvre est un savoir incarné et la positivité du créatif réside en ceci qu'il associe dans un lien indissoluble le savoir et le faire. Et cela est très important. L'homme véritable, l'excellence, c'est celui qui ne balance pas entre être spectateur et être acteur, il choisit d'être acteur ; c'est celui qui ne se contente pas de vaines paroles mais qui agit immédiatement sa parole à la fois intime et publique, laissant le soin à d'autres d'explicitier cette parole déjà inscrite par lui dans des œuvres. Voilà le type d'homme que le développement devait promouvoir. C'est l'homme qui comprend que le salut des autres dépend de son propre salut et réciproquement. La compréhension de cette solidarité sur le plan de l'humain lui prescrit une attitude et lui dicte un devoir: l'attitude qui lui est prescrite est celle de l'homme d'action; qu'il agisse bien plus qu'il n'accepte de subir ; qu'il aille

devant les événements, les prévienne et les prenne en charge à défaut de les occasionner librement bien plus qu'il ne se laisse balloter de surprise en surprise par les événements. Le devoir qui lui est dicté est celui d'aider à l'épanouissement de l'excellence en tout homme ; c'est le devoir de responsabilité dont nous avons déjà parlé. Nous pouvons maintenant tenter de donner une réponse à la première des deux questions que nous nous sommes posées au début de ce chapitre, à savoir que signifie être homme au maximum, exceller ? Les principales caractéristiques du maximum d'être-homme qui nous sont apparues sont les suivantes: aptitude à la liberté, initiative créatrice adossée sur une compréhension intuitive de la volonté générale, responsabilité, activité incessante. Ainsi que nous l'avons suggéré dans le précédent chapitre, il s'agit pour l'homme de notre avenir d'être un artiste positif dans tous les domaines de son existence.

C'est alors que se pose notre deuxième question : l'excellence pourra-t-elle être le lot d'une multitude ou demeurera-t-elle le privilège d'hommes exceptionnels ? Il y a en effet une difficulté à la prolifération des excellences : suffit-il de vouloir créer pour le pouvoir réellement ? Et comment accéder à cette intuition profonde du devenir de l'humain qui seule met en branle l'émotion créatrice ? Par le hasard de leur naissance, certains hommes se trouvent placés plus près de la permanence du mouvement de la vie que d'autres. Il y a là une inégalité apparemment irréductible qui fait croire que l'excellence est condamnée à être l'apanage d'une élite et la médiocrité, le lot de la masse. S'il en était véritablement ainsi tous ceux qui doutent de l'homme se hâteraient de conclure que la règle de l'humanité est la médiocrité et l'exception, l'excellence. Conclusion extrêmement pessimiste qui condamnerait la majorité des hommes à demeurer ce qu'ils sont, c'est-à-dire, des êtres inachevés. Nous ne pensons certainement pas qu'on puisse supprimer en tant que telle la discrimination entre masse et élite. Mais précisément le problème se poserait-il en termes de suppression de cette discrimination. Nous ne le pensons pas. Il s'agirait plutôt de renverser les rapports quantitatifs en faisant en sorte que l'élite soit massive et la masse d'élite. Cela est difficile, on ne saurait se le dissimuler. Mais avant d'examiner la manière qu'on pourrait envisager pour rendre l'élite massive, nous voudrions au préalable étudier l'une des conséquences qu'entraîneraient le succès d'une telle

entreprise. Si par impossible l'excellence devenait légion, si les héros et autres surhommes se mettaient à proliférer, ne tendrait-on pas vers une dissolution permanente de la société ? En effet, celle-ci n'existe que sur la base d'une acceptation minimale du codifié. Du stable et du stéréotypé. Et tous ces qualificatifs désignent l'arrêt du mouvement de la vie, la non-créativité. Or, nous avons vu que l'homme véritable est celui-là qui garde un contact permanent avec le mouvement même de la vie. Il est créatif par définition ; aussi, toute forme, toute institution dans laquelle la vie viendrait s'emprisonner l'invite-t-il à un travail de régénération. Une société qui serait constituée de créatifs de ce genre aurait du mal à se donner une identité précise. Elle serait en état de révolution permanente. On pourrait nous rappeler ici qu'entre le clos et l'ouvert, il y a l'entrouvert. Mais ne s'agit-il pas toujours ici de l'une de ces valeurs de la mitoyenneté, du juste milieu qui se sont révélées comme participant également dans une certaine mesure de la médiocrité ?

Pour une seconde raison, la société des surhommes paraîtrait impossible ; c'est que chaque surhomme est un être solitaire. Il n'a pas de lieu, n'a pas de milieu. Le surhomme est celui qui brise le cadre de tous les lieux et de tous les milieux. Nous avons vu en quel sens. Le milieu auquel il aspire n'a de frontières que celles de l'humain. Il est l'être d'une société simplement humaine. Autant dire qu'il n'est l'être d'aucune société. La vocation de la société s'achève avec l'épanouissement total de ses membres, sauf à transformer la société elle-même en but, c'est-à-dire, au fond, en fin, alors qu'elle n'était qu'un instrument au service de l'homme. On ne saurait donc redouter la prolifération d'hommes supérieurs car si elle entraîne la dissolution d'un certain type de société, c'est afin de permettre l'avènement d'une société d'un type radicalement nouveau.

Mais il ne suffit pas de supposer simplement l'éventualité d'une telle prolifération des excellences, il faut encore dire comment on pourrait s'y prendre pour créer une masse réellement d'élite ou une élite vraiment massive. Car si l'excellence devait demeurer un phénomène d'exception, alors, tout ce qui se fait dans le cadre de la « bataille du développement » serait pure dérision. Or, il faut que le développement économique, social et culturel contribue à l'amélioration de l'homme. Et il ne saurait s'agir ici de demi-mesures : on développe tout l'homme, on le mène de la médiocrité à

l'excellence ou alors on ne fait rien du tout. Maintenant comment faire pour généraliser l'excellence, la rendre moins aristocratique ? Étant donné ce que nous avons déjà indiqué comme caractéristiques de l'homme excellent il s'agirait pour les éducateurs de concevoir l'éducation de la jeunesse africaine d'aujourd'hui dans le sens indiqué ; c'est-à-dire s'attacher à développer chez les jeunes le sens critique, le sens des responsabilités, le goût de la création esthétique et l'amour de la liberté. Ce n'est pas le lieu ici d'indiquer un programme de formation du futur citoyen mais, pour donner une idée de ce que nous pensons dans ce domaine, nous dirions que les programmes d'enseignement et les programmes d'activités dans les divers mouvements de jeunesse devraient accorder une place de choix aux sciences, à la philosophie comme pratique de la réflexion, à l'esthétique non pas du point de vue de la théorie de l'art mais du point de vue de la création proprement dite ; les activités de création artistique, nous l'avons déjà dit dans le précédent chapitre, disposeraient les jeunes à aimer la liberté positive et à résister de toute leur culture aux forces matérielles et mécaniques de déshumanisation. C'est dire l'importance du rôle qui incombe à l'éducation dans cette entreprise de promotion de l'excellence. Cela ne saurait surprendre. Nietzsche l'a bien vu quand il écrivait : « *Un jour viendra où l'on n'aura plus qu'une pensée : l'éducation* ». Nous savons que la plupart des génies n'auraient pas donné à l'humanité leurs œuvres s'ils n'avaient vécu dans un contexte stimulant. Et ce contexte stimulant, qu'est-ce d'autre sinon un milieu éducatif approprié ? Ici donc comme ailleurs, il faut faire la part du naturel et du culturel. L'éducation dont nous parlons n'est pas à comprendre sous l'unique forme de l'instruction ni dans la situation éducationnelle traditionnelle de maître-élève. C'est une éducation plus large, comportant une grande zone diffuse favorable dans laquelle baigne l'homme. Bien éduquer ici consistera donc d'abord à proposer au père de l'homme un milieu stimulant qui le conditionne dans le sens voulu et qui est celui de la promotion de la liberté dans l'excellence. Nous disons par conséquent qu'il est possible de rehausser le niveau de culture de la masse et de renverser l'équilibre entre la masse et l'élite en créant une situation dans laquelle le plus grand nombre devient l'élite et le plus petit nombre seulement le coke, le déchet, car une chose nous paraît certaine, on ne peut pas éviter le déchet. Par contre on peut réduire son importance quantitativement.

Il convient d'ailleurs d'attirer l'attention ici sur le fait que s'agissant de la fréquence de l'excellence et de l'héroïsme, seuls les actes spectaculaires frappent l'imagination et retiennent l'attention des hommes. Pourtant, dans la vie quotidienne nombre d'autres actes d'héroïsme passent inaperçus tout simplement parce que leur portée est restreinte et que le théâtre sur lequel ils se déroulent est lui-même limité et discret. Dans son essai sur le courage en politique : *Profiles in courage*, le regretté John F. Kennedy écrivait :

«For, without belittling the courage with which men have died, we should not forget those acts with which men such as the subjects of this book – have lived. The courage of life is often a less dramatic spectacle than the courage of a final moment; but it is no less a magnificent mixture of triumph and tragedy. A man does what he must – in spite of personal consequences, in spite of obstacles and dangers and pressures – and that is the basis of all human morality. To be courageous, these stories make clear, requires no exceptional qualifications, no magic formula, no special combination of time, place and circumstance. It is an opportunity that sooner or later is presented to us all. Politics merely furnishes one arena which imposes special tests of courage. In whatever arena of life one may meet the challenge of courage, whatever may be the sacrifices he faces if he follows his conscience – the loss of his friends, his fortune, his contentment, even the esteem of his fellow men - each man must decide for himself the course he will follow ». [61](#)

[61](#). *Profiles in courage*. Hamish Hamilton Paperbacks London p. 224.

« Car, sans vouloir sous-estimer le courage avec lequel certains hommes sont morts, nous ne devrions pas oublier ces actes dont des hommes tels les exemples de ce livre ont vécu. Le courage de vivre est souvent un spectacle moins dramatique que celui d'un ultime moment ; mais il ne demeure pas moins un magnifique mélange de triomphe et de tragédie. Un homme fait ce qu'il doit faire en dépit des conséquences que cela entraînerait pour lui-même, des obstacles, des dangers et des pressions, c'est là la base de toute morale humaine. Ces portraits montrent clairement que pour être courageux, il n'est pas demandé de qualifications exceptionnelles, ni de formule magique, ni de combinaison spéciale de temps, de lieu et de circonstance. C'est une occasion qui tôt ou tard s'offre à chacun de nous. La politique présente seulement un domaine qui dicte des épreuves spéciales de courage. Dans n'importe quel domaine de la vie, l'on peut avoir à faire face au défi du courage ; quels que soient les sacrifices auxquels il doit consentir quand il écoute sa conscience (la perte de ses amis, de sa fortune, de sa tranquillité, voire de l'estime de ses semblables) chaque homme doit décider pour lui-même du chemin qu'il suivra ».

Ces réflexions sur le cas particulier du courage nous fondent à dire, sans vouloir rien exagérer, que l'excellence n'est pas si aristocratique qu'on croit, et que ce n'est pas une chimère que d'envisager sa généralisation pour la promotion de l'homme véritable. Ce qui fait les êtres dits d'exception, les héros, c'est le fait de se trouver dans des situations qui obligent et somment en quelque sorte de faire face, hic et nunc ; et cela, sous le regard ou l'attention d'une multitude ! On connaît des exemples d'hommes habituellement jugés timorés, médiocres, sans ambition mais qu'une grande responsabilité a contribué à hisser au-dessus d'eux-mêmes jusqu'à la condition d'hommes véritablement dignes de ce nom. Tout homme est donc capable d'excellence ; il suffit pour cela de le placer dans des conditions telles qu'il se sente obligé de se dépasser, de se surpasser. Que devient donc l'idée d'exceptionnalité sous ce rapport ? Il faut bien se rendre à cette évidence que souvent, nous avons affaire à une pseudo exceptionnalité. Qu'a d'exceptionnel un homme qui ne fait que tirer de son fond, sous la pression des circonstances, ce qui s'y trouvait en état de latence ? Tous les hommes sont des êtres exceptionnels en puissance ! Autant se dire qu'ils ne le sont pas. La généralisation de l'exception détruit l'exception. Il y a grand intérêt à détruire ce préjugé qui conduit la plupart des hommes à se convaincre, à tort, que l'excellence est une faveur réservée à quelques-uns et qu'il ne leur sert à rien de dépenser le moindre de leurs efforts pour vouloir ressembler à ces prétendus favoris de la Fortune.

On dit souvent qu'il n'y a pas de règle sans exception. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir signifier pour l'exception sinon qu'elle est la règle de la règle ? Quant à l'excellence qui se révélerait n'être que la règle de la médiocrité nous venons de voir qu'elle est souvent une pseudo exception. Car la véritable exception est simplement l'aberration. Est en effet aberrant ce qui, dans un système défini, n'est pas attendu mais se produit néanmoins. Dans ces conditions, peut-on valablement soutenir que l'excellence est une aberration chez l'homme ? Nous sommes loin de le penser ; et même nous ne le pensons pas du tout. L'excellence de l'homme reste fort bien dans l'ordre des choses attendues. Et comme nous le disions il y a un instant, elle n'est pas attendue chez quelques êtres privilégiés seulement mais chez tous, à priori, en principe. C'est pourquoi, en réponse à une question que nous nous posions au début de ce chapitre, nous dirions que l'idée de

surhumanité ne devrait pas nous induire à penser que l'excellence de l'homme serait à chercher en dehors du système de l'homme, dans une espèce de supra-humanité qui n'ait plus rien à voir avec l'humanité que nous connaissons. L'humanité de l'homme se présente à peu près comme un spectre qui s'étale des couleurs de la bestialité jusqu'à celles de l'angélisme. Qu'entre les deux limites, la limite inférieure et la limite supérieure, entre le minimum et le maximum il y ait une différence de nature et non de degré, est tout à fait concevable ; mais on ne saurait conclure de là que cette différence de nature détermine des êtres spécifiquement différents. L'essentiel est qu'à l'intérieur du système de l'homme, à l'intérieur de ce spectre dont nous venons de parler, l'excellence se sente bien chez soi, qu'elle soit attendue et non aberrante. Alors, elle devient règle et cesse d'être exception. Si donc le développement de nos pays ne devait que maintenir le régime et le préjugé de l'exceptionnalité de l'excellence, il faut bien se dire qu'il manquerait totalement son but.

Conclusion

Nous nous sommes posé plusieurs questions tout au long de cet essai mais fondamentalement une : qu'est-ce que l'homme est en droit d'attendre du développement économique, social et culturel ?

Le point de vue matériel a détourné l'attention des hommes jusqu'au point de leur faire voir dans le sous-développement une situation qui se définirait exclusivement par des privations. Dans cette optique, tout se passait comme si le sous-développement n'était que sous-développement de l'avoir et jamais de l'être. Ce qui est évidemment une erreur, disons une grave illusion d'optique. Si le développement doit être au service de l'homme c'est en tant que celui-ci est d'abord un être distinct de son avoir. Le sous-développement de l'avoir n'est pas l'essentiel ; le véritable sous-développement est celui de l'être en tant que tel. Un être sous-développé n'est pas un être qui n'a pas ceci, qui n'a pas cela, qui manque de ceci, qui est privé de cela..., un être sous-développé est d'abord un être en quelque sorte atrophié. Vivre dans l'ignorance, la superstition sous toutes ses formes, la crainte d'un univers déifié et investi de puissances terrifiantes, vivre dans la résignation, élément passif d'une histoire qui vous fait bien plus que vous ne la faites, qu'est-ce d'autre sinon se montrer atrophié dans son être ? Il ne s'agit pas pour nous de contester l'importance de l'avoir dans l'entreprise d'épanouissement personnel de tout être, mais simplement d'inviter à effectuer un déplacement d'accent, un renversement des positions ; ce n'est pas l'être qui doit être subordonné l'avoir mais exactement le contraire. Quand donc on fait miroiter à l'homme l'image d'une société d'abondance au sein de laquelle il connaîtrait le vrai bonheur, on fait en outre coïncider abusivement le bonheur avec la jouissance paisible d'un trop-plein d'avoir. Mais la jouissance paisible de l'avoir, il faut bien se rendre à cette évidence, est une valeur de la médiocrité. Nous voulons dire que celui qui court après une telle jouissance facilement identifiée d'ailleurs au bonheur, est victime d'une illusion ou d'une superstition qui fait de lui un être ignorant, un être qui prend encore des apparences pour des réalités, bref un médiocre. C'est ainsi qu'il existe de nombreux médiocres qui s'ignorent non seulement dans nos pays officiellement sous-développés mais aussi et en proportions importantes

dans les pays officiellement développés. Les pseudo valeurs de la médiocrité sont l'avoir, le bonheur, la facilité. Nous avons tenté de montrer en quel sens il était anti-humain ou non-humain de rechercher à travers le développement et précisément au terme du développement, l'accès dans une espèce de régime de la facilité et d'un bonheur définitif qui soit félicité ou béatitude. Le bonheur imaginé comme la situation dans laquelle l'homme serait définitivement dispensé de tout effort, où il tournerait en rond dans la lassitude et la monotonie finalement inconscientes de la consommation coupée de la nécessité de produire est simplement l'image d'une mort certaine de l'homme. Le bonheur ainsi conçu figurerait la fin de l'homme. Il convient donc ici de corriger les illusions et de faire face courageusement à la véritable condition de l'homme qui lui dicte un effort permanent, une activité incessante, un développement ininterrompu. Le métier d'homme, sous ce rapport, est un métier difficile et essoufflant. L'idée de bonheur est une pseudo valeur qui ne vaut pas la peine qu'on s'en préoccupe car elle détourne l'homme de la véritable valeur qui est celle de l'indéfini accomplissement de soi et qui seul lui procure des joies intenses quoique sporadiques, joie couronnant des victoires nécessairement partielles remportées sur soi-même. L'homme qui est continuellement rongé par le désir de mettre fin au mouvement, à l'histoire, à la lutte et à l'effort est le paresseux médiocre qui inventera l'idée de bonheur sous la forme du repos définitif. Par contre, l'homme qui aura compris qu'il n'a aucun intérêt à arrêter l'histoire, le mouvement, la lutte et l'effort, l'homme qui aura compris qu'un tel arrêt s'identifie à la mort chassera définitivement de son esprit l'idée de bonheur et recherchera sa joie et son bien-être dans les victoires qu'il remportera jour après jour sur les forces de la mort et sur lui-même. Il n'y a donc pas de victoires définitives, ni par conséquent de développement définitif. Le développement de l'homme est lui-même un interminable processus ; comment pourrait-on attendre de lui qu'il promeuve un bonheur définitif ? Pour que ce mouvement de développement se maintienne il faut bien qu'il le puisse, c'est-à-dire, il faut bien que l'homme soit libre. La liberté ! Une autre valeur que nous avons longuement examinée tout au long de cet essai. Elle nous est également apparue tantôt comme une pseudo-valeur du médiocre, tantôt comme une véritable valeur de l'homme excellent. Valeur du médiocre la liberté l'est en effet quand on l'envisage comme pouvant être acquise une fois pour toutes

à un point de convergence où toutes les pseudo valeurs se donneraient rendez-vous : (bonheur, béatitude, justice, jouissance perpétuelle, etc.). Mais lorsqu'elle est plutôt envisagée comme une libération perpétuelle, la liberté redevient une vraie valeur de l'excellence ; elle est alors tout à la fois moyen et fin de la réalisation de l'homme. L'homme est apte à la liberté, il n'est jamais définitivement libre, il se libère indéfiniment. On ne peut donc pas attendre du développement qu'il organise pour l'homme le règne de la liberté, car finalement le développement dans son ensemble se ramène au processus indéfini de libération lui-même. Mais ici, nous voyons venir une observation qu'on pourrait nous faire : s'il en est ainsi, si le développement ne propose ni bonheur, ni liberté définitive que peut-il bien proposer ? D'autre part, n'y aurait-il pas contradiction après cela à parler de la promotion des excellences ? L'excellence de l'homme pourrait-elle être réalisée, quant à elle, définitivement ? Observation fort pertinente et qui nous permet de faire ici une dernière mise au point. Nous croyons effectivement que l'idée de bonheur est une idée pernicieuse pour l'homme en tant qu'elle est représentation du repos définitif et hantise de la facilité ; elle s'est même révélée à nous comme manifestant une sorte d'instinct de mort chez l'homme. Nous voulons par conséquent nous détourner de la préoccupation de l'éternité sous toutes ses formes car c'est bien de cela qu'il s'agit chaque fois qu'on rêve du bonheur ; nous voulons par là même manifester un certain réalisme qui consiste à ne pas attendre du développement non seulement ce qu'il ne peut pas nous donner mais encore ce qui nous tuerait à coup sûr si par impossible il nous le donnait. Il faut se convaincre que le développement ne viendra jamais résoudre définitivement tous nos problèmes. Les problèmes du genre de celui de la suppression des distances par la construction d'une infrastructure routière et ferroviaire suffisante pourraient trouver des solutions apparemment satisfaisantes dans tel ou tel pays ; mais oubliera-t-on que ces solutions créeront de nouveaux problèmes ? Vous commencez par faire de belles routes, vous produisez ou importez également des automobiles, et bientôt vous récoltez une moisson de cadavres et d'accidentés tous les week-end si ce n'est pas tous les jours. Un nouveau problème surgit : comment arrêter l'hécatombe ! Pour résoudre le problème, on commence par le poser convenablement en mettant en relief les véritables causes de la situation ; on découvre alors que dans la grande majorité des cas, l'homme est le responsable des accidents de la

route : soit qu'il est ivre, soit qu'il se laisse conduire par la machine au lieu de la conduire, soit qu'il se laisse griser par le plaisir de la vitesse, soit simplement parce qu'il manque d'éducation et foule aux pieds les règles élémentaires de la politesse que les usagers de la route se doivent mutuellement. En bref, on se rend bien compte que le développement de l'infrastructure routière ne va pas nécessairement de pair avec le développement chez l'homme lui-même du sens de la responsabilité et des autres qualités nécessaires mises en défaut. Nous l'avons signalé dans notre chapitre II, des réalisations techniques et matérielles du genre de la construction d'hôpitaux modernes dans un pays en voie de développement ne témoignent pas forcément en faveur d'un développement certain. Il faut encore regarder de près le rapport de l'homme à ces réalisations. Souvent, d'autres problèmes demeurent en suspens et ce sont ceux-là qui sont les véritables problèmes car ils concernent directement la personnalité de l'homme qui doit exploiter ces réalisations. Pour qu'un jour le nombre de morts sur les routes diminue de manière significative, il aura fallu au préalable rééduquer l'homme. Quand donc nous affirmons que le développement ne saurait se concevoir comme l'entreprise de résolution définitive de nos problèmes nous voulons attirer l'attention sur la nécessaire distinction qu'il convient d'établir entre les illusions de solutions que représentent les réalisations matérielles et techniques d'une part et, d'autre part, les véritables solutions qui consisteraient en la transformation réelle de l'homme. Et c'est cette transformation de l'homme déjà dénommée précédemment réalisation de soi, épanouissement ou promotion à l'excellence que nous présentons pour notre part comme une entreprise interminable et néanmoins entreprise essentielle. On comprendra donc que nous nous attachions à écarter de l'esprit de l'homme toute idée de repos définitif sous forme de bonheur dans la jouissance facile des réalisations matérielles et techniques. Aussi l'excellence de l'homme ne saurait-elle être envisagée comme un état auquel on accéderait définitivement.

De même qu'un homme médiocre peut, si les conditions et les circonstances lui sont offertes, se hisser au-dessus de lui-même et accéder à l'excellence, de même un homme excellent pourrait retomber dans la médiocrité à partir du moment où il considérerait qu'il a réalisé son programme. Mais comment concevoir qu'une excellence au centre de

laquelle nous plaçons comme vertu cardinale la créativité puisse se prendre elle-même comme un terme sans se renier ? L'excellence n'est excellence qu'aussi longtemps qu'elle se réaffirme tous les jours à travers ses œuvres. Il en est à peu près comme de la foi dont parlent les évangiles. La foi n'est pas une chose qu'on acquiert une fois pour toutes et qu'on pourrait conserver en sécurité dans un coffre quelconque. Elle se prouve de nouveau tous les jours à travers les œuvres. Cela est vrai de l'humanité de l'homme. Certes nous avons insisté sur l'idée selon laquelle l'homme n'est pas une donnée naturelle mais une conquête culturelle. Le devenir-homme est un programme pour tout un chacun ; mais cette conquête, la réalisation de ce programme sont à reprendre tous les jours. Nous pouvons ainsi dire que la fonction du développement est double : promouvoir l'excellence de l'homme en réduisant la médiocrité et fournir en permanence à l'excellence ainsi promue les conditions chaque fois nécessaires à sa réaffirmation.

Notice d'autobiographie intellectuelle



Né le 17 septembre 1938, j'ai appartenu, pour ma formation primaire, à l'une des dernières générations d'enfants ayant eu à passer préalablement par deux années de Cours Préparatoire (CP) en langue locale (le douala). Nous entamions le programme officiel du CP (I et II) au cours des 3e et 4e années réelles de la scolarisation initiale. Cela se passait dans les écoles confessionnelles, et, en l'occurrence les écoles de la Mission Protestante Française au Cameroun (MPF). En ce qui me concerne, cela s'est passé dans l'école que mon père a eu à diriger à Yabassi de 1944 à 1953. Cette situation a été déplorée par ceux qui considéraient qu'on faisait perdre deux années précieuses aux enfants. à l'inverse, elle était approuvée et encouragée par d'autres pédagogues, notamment ceux qui croyaient que la toute première initiation scolaire en langue locale et maternelle garantissait la consolidation de la personnalité de base de l'enfant, avant le relatif dépaysement que pouvait entraîner plus tard sa scolarisation en langue étrangère.

De même, pour ma formation secondaire, ai-je également appartenu à l'une des dernières générations d'enfants s'étant fait délivrer leur diplôme du Baccalauréat, Première et deuxième parties, par l'Académie de Bordeaux, tout en ayant composé sur place à Yaoundé. En effet, l'Académie de Bordeaux envoyait les épreuves, corrigeait les copies de l'écrit et faisait présider les jurys d'oral par des enseignants missionnaires venus de France. Nous en étions encore à la grande veille de l'Indépendance. Il

s'agit d'une époque de très forte sélectivité dans le système éducatif colonial, quand on se souvient que les concours d'entrée dans les rares lycées et collèges de l'époque étaient des concours nationaux pour un nombre de places très limité !

J'obtiens les deux parties du baccalauréat au lycée général Leclerc de Yaoundé, en 1958 et 1959, chaque fois avec la mention Assez Bien. La commission des bourses de juillet 1959 m'oriente d'autorité vers les études littéraires, pour me préparer plus particulièrement à embrasser la carrière d'enseignant. Je vais donc successivement être inscrit en Lettres supérieures au lycée de garçons du Mans dans la Sarthe, devenu plus tard lycée Montesquieu (1959-1960) et au lycée Henri IV à Paris, (1960-1961 et 1961-1962) en classe préparatoire à Normale Sup. de St. Cloud. Je serai l'élève de Jacques Derrida, avant sa nomination l'année d'après à la Sorbonne. J'ai suivi de lui un cours d'une limpidité magistrale sur la très hermétique Critique de la Raison Pure d'Emmanuel Kant. Le Mans étant rattaché à l'Académie de Caen, c'est dans cette ville universitaire que je vais aller subir avec succès les épreuves de la Propédeutique Lettres qui donnait droit à l'inscription en licence. Au lycée Henri IV à Paris, je serai l'élève, entre autres, de Michard, co-auteur de manuels de Littérature française à l'usage de l'Enseignement secondaire avec Lagarde qui, lui, enseignait au lycée Louis Le Grand ; c'était pour le programme de littérature. En ce qui concerne la philosophie, après Derrida au Mans je suis l'élève à Paris, de Muglioni, Guillermit, tous deux des spécialistes de Kant, Claude Khodoss, non moins kantien mais spécialement chargé d'expliquer l'Éthique de Spinoza. Parallèlement au travail en classe préparatoire au lycée Henri IV, les grands lycéens que nous sommes, ceux qui préparent La Rue d'Ulm (hypokhâgneux et khâgneux), comme ceux qui préparent St. Cloud, devons prendre une inscription en Sorbonne afin de nous présenter en fin d'année aux examens officiels de licence. Et c'est ici que j'ai l'opportunité de suivre les enseignements de Ferdinand Alquié, auteur, entre autres, du Désir d'éternité que j'ai lu maintes fois ; son cours sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel nous laissait l'impression intellectuellement plaisante qu'il s'agissait d'une œuvre facile, et pourtant ! Jean Wahl qui m'a interrogé à l'oral du Certificat de logique et philosophie générale en me faisant « plancher » sur le phénoménisme ; le sociologue

Raymond Aron dont je n'ai pas oublié le cours magistral sur la Critique de la raison dialectique de J.P.Sartre, son ancien condisciple à la Rue d'Ulm ; et surtout Vladimir Jankélévitch qui m'aura d'autant plus marqué qu'il a dirigé tous mes travaux académiques consacrés au philosophe dont il était l'un des plus grands spécialistes, Henri Bergson, auteur des Données immédiates de la conscience, de Matière et mémoire, l'Évolution créatrice et Les deux sources de la morale et de la religion pour ne mentionner que ces quelques titres. Mon premier travail académique sous sa direction a été consacré à l'étude du quatrième chapitre de l'Évolution créatrice et s'était intitulé « Bergson et l'idée de néant » pour l'obtention du Diplôme d'études supérieures (D.E.S. Mention Très Bien, 1965). Comment oublier l'analyse de type tout à fait phénoménologique à laquelle se livre Bergson essayant de se donner une image et de cerner le concept du néant pour conclure que le néant est unimaginable et inconcevable. Car, c'est une pseudo-idée née d'un pseudo-problème ; parce que tout est plein d'être et de positivité. Mon second travail, un peu plus étendu, était celui du doctorat de 3^e cycle et s'intitulait « Bergson et l'idée de profondeur ». Il fallait interroger la profondeur du « moi profond » et la superficialité du « moi superficiel », certes ; mais il fallait surtout rendre compte de la nature de cette profondeur qui relève, non pas de la structure spatiale mais de la nature des structures spirituelles, si on peut utiliser le terme structure ici, faite d'interpénétration et d'imbrication réciproque des « éléments », bref de la durée.

Mais revenons quelque peu en arrière pour voir comment je me suis déterminé en faveur de la philosophie au moment de mon inscription en licence à la Sorbonne ? Car j'avais le choix entre les lettres modernes, les langues et l'histoire ! Ce sont les meilleures notes que j'obtenais en philosophie tant avec Derrida en Lettres supérieures au Mans qu'auprès de Muglioni et Guillermit au lycée Henri IV à Paris qui auront fait pencher la balance en faveur de la philosophie. Je donne cette précision pour que les lecteurs se souviennent qu'au départ j'ai obtenu une bourse pour des études littéraires. Une orientation qui restait bien ouverte. Le passage par les Classes préparatoires avait ceci de stimulant qu'il offrait la possibilité aux élèves de poursuivre pendant deux, voire trois ans, une formation supérieure bien mieux encadrée que dans les facultés, et dans plusieurs

disciplines (l'Histoire, la géographie, les langues, la littérature la philosophie). Le rythme du travail était très dense ici, une excellente chose pour la formation à la rigueur et à la discipline dans le travail. Les classes préparatoires étaient faites, je dois dire sont faites pour des « bosseurs », car cette tradition typiquement française se poursuit. Elle est une institution en elle-même dans la mesure où ceux qui n'« intègrent » pas les Écoles normales supérieures, ce qui fut mon cas, étant donné le nombre limité de places chaque année et pour chaque discipline au plan national français, s'en tirent inévitablement avec une solide formation et des habitudes de travail susceptibles de durer toute la vie si elles sont entretenues.

Mon choix pour la philosophie ayant donc été facilité par les bonnes notes obtenues tout autant que par mon intérêt de plus en plus affirmé pour cette discipline, j'ai réussi aux examens des deux premiers certificats de licence d'enseignement sans avoir suivi les travaux dirigés à la Sorbonne. Nous en étions du reste officiellement dispensés.

Il y eut ces bonnes notes obtenues dans les dissertations, comme dans les interrogations orales qui intervenaient chaque semaine dans le cadre d'un contrôle permanent des connaissances qui se faisait par le biais des « colles » ; mais il y eut aussi mes lectures hors programmes d'ouvrages entiers d'auteurs pour la plupart des phénoménologues : Merleau Ponty (Phénoménologie de la perception, Les aventures de la dialectique, etc.), J.P.Sartre (L'existentialisme est un humanisme, Esquisse d'une théorie des émotions, etc.), Martin Heidegger (Qu'est-ce que la métaphysique ? etc.) Buytendijk, (Phénoménologie de la rencontre, traduit du hollandais), Gabriel Marcel, (Les hommes contre l'humain), Edmund Husserl, (Méditations cartésiennes, etc.) Simone de Beauvoir (Pour une morale de l'ambiguïté), Nietzsche (Généalogie de la morale, et bien d'autres encore).

Après la soutenance de ma première thèse de doctorat le 27 juin 1967, j'envisage de rentrer au Cameroun afin de remplir l'engagement pris lors de l'obtention d'une bourse Unesco conduisant au recrutement en qualité d'enseignant à la toute jeune école normale supérieure qui venait d'ouvrir ses portes à Yaoundé et devait être l'une des premières institutions de l'Université fédérale du Cameroun. La bonne mention de mon doctorat de 3^e Cycle me valut l'inscription sur la Liste française d'Aptitude aux fonctions de Maître Assistant (LAFMA) ; ce qui m'a permis d'être

directement recruté dans le grade de Chargé de Cours à l'Université de Yaoundé.

Pendant que je réfléchis à ce que pourrait être mon sujet de thèse principale de doctorat d'État, je commence une activité de publication sans attendre. Ai-je hésité entre des travaux portant sur des questions d'histoire de la philosophie occidentale et des sujets de pensée africaine ? Pas un seul instant. Une certaine mode voulait que les Africains spécialisés en philosophie œuvrent à faire sortir de leur oralité traditionnelle, des visions de monde, des cosmogonies et autres mythes afin de défendre l'idée d'une authenticité africaine dans le domaine de la philosophie. Comme cela a été le cas dans des domaines tels celui de la religion. Le mouvement culturel de la Négritude a joué un rôle déterminant dans cette orientation de la recherche chez des élites universitaires africaines. Ma manière à moi de consacrer mon activité de recherche à l'Afrique a été de me dire qu'une préoccupation quotidienne et pressante chez les Africains était celle du développement économique, social et culturel qui revenait sans cesse dans les discours des responsables politiques depuis l'Indépendance. C'est au concept même de développement que la philosophie se devait de s'intéresser. Pourquoi ne pas lui consacrer mes premières cogitations ? C'est ainsi que je m'attèle dès 1969 à la rédaction de l'Essai sur la signification humaine du développement intitulé en raccourci De la médiocrité à l'excellence et qui paraît en 1970 aux Éditions CLE de Yaoundé. Cet essai sera suivi en 1980 d'un autre tout petit texte intitulé Développer la richesse humaine, toujours aux Éditions CLE. Développer la richesse humaine a été conçu comme un complément de De la médiocrité à l'excellence, dans la mesure où cet essai, en traitant de manière directe de l'Être et de l'Avoir, a davantage clarifié les développements antérieurs en soulignant l'idée selon laquelle il n'est pas question de disqualifier toute idée et même toute préoccupation en faveur de l'avoir, mais que l'avoir ne saurait usurper le statut de principe directeur qui revient principalement à l'être. C'est l'avoir qui doit être subordonné à l'être et non l'inverse. Mais qu'est-ce que l'être ? De la Médiocrité à l'excellence avait mis en exergue l'idée d'excellence comme volonté permanente de créativité. Dans Développer la richesse humaine l'idée de créativité est davantage développée à travers le commentaire du dialogue de Diderot avec lui-même

dans Le neveu de Rameau et développe davantage l'idée d'un type d'homme essentiellement créatif.

Les années que j'évoque ici sont des années qui voient la jeune université de Yaoundé fonctionner comme un énorme foyer culturel au sein duquel il ne se passe pas de semaine sans que des conférences publiques y drainent une foule d'auditeurs constituée d'étudiants certes, mais également d'un grand nombre de personnalités du monde extérieur à l'université. Je suis régulièrement sollicité comme tant d'autres pour participer à des tables rondes ou donner des conférences. C'est ainsi que je vais devoir regrouper dans la série intitulée Jalons, I, II, III, des textes élaborés pour des occasions diverses (semaine culturelle de l'ENS de 1970, le rêve et la contestation, le 10^e anniversaire de la revue Abbia, Le 30 avril 1973 : Sagesse des proverbes et développement. Le 10^e anniversaire des Éditions CLE, 14 novembre 1973 : Littérature et développement. Le Séminaire organisé par l'Institut des relations internationales du Cameroun, IRIC, septembre 1973 : L'Université et la personnalité africaine. Et bien d'autres textes encore, contenus dans Jalons III et dans, La philosophie est-elle inutile ? composé de six essais tournant tous autour de l'idée d'utilité.

On remarquera que sans que j'aie eu à élaborer une étude d'envergure traitant de questions de la tradition africaine, je ne me suis pas désintéressé de cet aspect des préoccupations générales, la différence en cette matière résidant dans le fait de n'avoir pas adopté l'attitude que moi-même et bien d'autres dénoncions chez les ethnophiles et qui a consisté la plupart du temps à entonner chaque fois l'hymne à la glorification de cette tradition et de tout ce qui est africain sans se soucier le moins du monde d'en faire la critique. L'attitude d'ethnophile complexé est celle consistant à rejeter l'idée selon laquelle la philosophie est d'origine gréco-occidentale. Ils disent : mais l'Afrique aussi possède une philosophie. Mais ne confondent-ils pas l'idée de pensée avec celle de philosophie ? Oui, en Afrique traditionnelle comme ailleurs dans toutes les communautés humaines il y a eu la manifestation de la pensée sous diverses formes.. Mais toute pensée n'est pas de la philosophie. D'où le grand étonnement de ceux qui m'ont entendu déclarer un jour qu'il n'y a pas de philosophie dans les proverbes et que si les Africains présentent les proverbes comme étant leur philosophie, ils semblent oublier que les Allemands, les Anglais, les

Français, les Espagnols, pour ne parler que d'eux, possèdent également de grandes réserves de proverbes et de dictons populaires et que cela ne les a pas empêché de produire leurs Kant, Nietzsche, Descartes, Miguel de Unamuno, David Hume, etc. Ce qui veut dire que la tradition philosophique est celle qui inaugure l'ère des penseurs individuels signant leurs œuvres et ne se noyant pas dans un anonymat collectif et populaire.

J'ai donc publié quelques textes sur les questions africaines mais en rapport avec la modernité : Les folklores et la culture nationale, La double vie spirituelle des chrétiens bantous, L'intérêt pour le beau dans la création artistique négro-africaine, ou encore, Libres réflexions sur la nouveauté et l'africanité de la Théologie Nouvelle. Tous ces textes sont contenus dans Jalons III, Problèmes culturels, édité en 1987 chez CLE. Et puis, il y a le texte qui sert d'introduction à Jalons II et que j'ai précisément intitulé L'Africanisme aujourd'hui. Il y est question d'africanistes non africains tout autant que d'africanistes africains ! Jalons II a été réédité chez CLE en 2006 et se trouve donc dans les librairies. Jalons III est toujours disponible. De même est disponible l'ouvrage intitulé La philosophie est-elle inutile et qui aurait pu s'intituler Jalons IV. Car en effet, il est conçu à la manière des Jalons et contient six textes dont deux portent sur des questions africaines. Ce sont : Temps vécu et temps de la production aujourd'hui en Afrique dans lequel je tente une explication sur le rapport au temps tel que constaté en Afrique généralement et qui fait dire que l'Africain n'aurait pas la notion du temps. Le deuxième texte s'intitule L'Afrique initiatique et la tradition de l'excellence

Encore un mot sur l'africanisme. Celui produit par les travaux du très grand Africain Cheikh Anta Diop qui a démontré scientifiquement la présence nègre dans l'Égypte antique. Je reconnais à chacun le droit d'en tirer les conclusions qu'il juge utile d'en tirer par rapport aux temps présents. Mais je ne comprendrai pas que certains disciples de Cheikh Anta Diop laissent l'impression que les solutions aux difficultés auxquelles se trouve confrontée l'Afrique contemporaine sont à chercher dans ce passé-là ! Ce qui me paraît important et déterminant c'est ce que nous pouvons faire pour nous approprier les instruments d'action modernes dans notre lutte quotidienne en vue d'améliorer les conditions de vie des Africains.

Pendant que je donnais toutes ces conférences et écrivais des articles sur les questions dont je viens de faire état, je poursuivais justement mes travaux en vue de l'obtention du doctorat d'État ès Lettres et Sciences humaines. Le sujet de ma grande thèse a porté sur L'Humanité de l'avenir selon le bergsonisme. Toujours dirigée par Vladimir Jankélévitch, je l'ai soutenue en Sorbonne le 8 mai 1981 avec la mention Très honorable. L'humanité de l'avenir ? Mais n'est-ce-pas une préoccupation d'apparence non-bergsonienne ? La doctrine évolutionniste ne justifiant pas qu'on puisse chercher à dire un mot sur ce qui n'est pas encore advenu et qui entre dans la catégorie de l'imprévisible ! En fait, j'ai voulu mettre en relief l'optimisme foncier de Bergson qui laisse transparaître en filigrane ça et là des indications permettant d'entrevoir peut-être pas l'achèvement d'une évolution inachevable, mais à tout le moins un dépassement de la condition humaine actuelle à travers ce que le paradigme de « héros » bergsonien suggérerait.

Après la soutenance de la grande thèse et mon passage au grade magistral, je suis nommé Directeur de l'École normale supérieure au terme de huit années d'administration universitaire dans les fonctions de Secrétaire général de l'Université de Yaoundé. Je saisis cette occasion pour organiser en avril 1983, «un colloque international sur le thème de « La question des méthodes en philosophie ». J'y ai présenté deux communications et notamment celle portant sur « Le Discours de métaphysique de Leibniz et sa méthode ». Mon intention dans ce projet avait été d'amener les collègues à établir la différence qu'il y avait entre ce qui se faisait déjà appeler depuis longtemps de l'ethnophilosophie et la philosophie authentique. Mon collègue béninois Paulin Hountondji qui avait participé à ce colloque, avait publié longtemps auparavant son ouvrage de référence intitulé Sur la philosophie africaine (Présence africaine 1977). Un ouvrage qui a fourni un important éclairage conceptuel permettant d'éviter toute confusion entre la philosophie en général, la philosophie assumée par des auteurs individuels situés géographiquement et l'ethnophilosophie. Il considérait que les travaux faits par des Africains tant sur la philosophie occidentale que sur des questions universelles peuvent et devraient être appelés des œuvres de philosophie africaine contemporaine. C'est dans cette rubrique qu'il rangeait mes écrits d'alors :

« Les travaux du Camerounais Njoh Mouelle, a-t-il écrit, notamment Jalons et De la médiocrité à l'excellence, Essai sur la signification humaine du développement peuvent aussi être inclus dans ce groupe, bien qu'ils portent sur des sujets qui ne sont pas simplement universels, mais plus particulièrement liés à la situation historique actuelle de l'Afrique ». (p.70). Au cours de ce même colloque de 1983, le Docteur Rachel Bidja, Chargée de Cours à l'époque, avait présenté une communication intitulée « Africanitude et pratique philosophique » dans laquelle elle allait dans le même sens en déclarant que :

« L'essentiel n'est pas tant de tomber tous d'accord sur l'orientation à donner à la philosophie dans le continent que de se jeter à l'eau et déployer sa raison philosophante sur le réel socio-historique contemporain. C'est à une telle tâche que s'attèle M. Njoh Mouelle, précurseur d'un nouveau philosophe africain ».

C'est bien ainsi que je voyais et vois encore l'orientation que j'ai donnée à mes travaux et réflexions. Toujours au courant de la même année 1983, les Éditions CLE vont sortir sous ma signature les Considérations actuelles sur l'Afrique, un texte qui est une interview menée par Hubert Mono Ndjana sur divers sujets allant de l'absence du sens critique dans les affaires africaines, à l'art nègre, aux questions de société, et d'éthique, de langage, d'africanisme encore, etc.

Il est à espérer que la présente notice incitera les lecteurs à s'intéresser aux écrits que j'ai mentionnés et qui ont été longtemps occultés par De la médiocrité à l'excellence, Essai sur la signification humaine du développement qui a suscité un réel intérêt au-delà des frontières camerounaises. Mon orientation du début en faveur d'une pensée concrète a été réaffirmée dans ma publication de 2007 aux Editions Afrédit de Yaoundé, à savoir le Discours sur la vie quotidienne. (168 pages)

C'est le même intérêt pour le quotidien et le concret qui m'a conduit vers la politique. Au terme de mon unique mandat, j'ai publié l'ouvrage intitulé Député de la nation en 2002 aux Presses de l'Université catholique de Yaoundé. Aujourd'hui encore, le Cercle camerounais de philosophie (Cercaphi) que j'ai créé en 1995 se signale par une activité donnant lieu à des publications telles que Philosophes du Cameroun (447 pages), édité par les Presses de l'Université de Yaoundé en 2006, fruit de plusieurs tables rondes consacrées aux œuvres de quatre penseurs du Cameroun, La

philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique, Actes d'un colloque international qui s'est tenu à Yaoundé en novembre 2007 et publiés sous ma direction aux Éditions de L'Harmattan.

On peut aussi lire les 27 pages d'une première autobiographie intellectuelle par laquelle s'ouvre l'ouvrage collectif intitulé L'Aspiration à être et qui contient sept essais critiques portant sur mes écrits. Leurs textes ainsi que mes réponses à leurs critiques ont fait l'objet de la publication dans le même volume. (Éditions Dianoïa, Paris 2002).

Toutes ces informations et de nombreuses autres encore peuvent être trouvées sur mon site Internet personnel dont voici l'adresse :

www.njohmouelle.org

E.N.M.

Publications d'E. NJOH MOUELLE

Politique

- Préface de *l'Intégration politique au Cameroun* de Jean Pierre Fogui, LG.D.F., Paris, 1990.
- *Global Ethics, Illusion or reality ?* Ouvrage collectif, Vienne 2000, Éditions Czernin Verlag (pp. 97-108).
- *Député de la nation*, Presses de l'Université catholique d'Afrique centrale, janvier 2002, Yaoundé, 168 pp.
- *Une lecture africaine de la guerre en Irak*, Ouvrage collectif, Éditions Maisonneuve & Larose/Afredit, Paris, 2003 (pp. 107-211)
- Préface de *Cinquante ans de bilinguisme au Cameroun* de Sa'ah François Guimatsia, Éditions L'Harmattan, juin 2010, Paris.

Littérature

- Préface du recueil de poèmes *La mort en silence* d'Epale Ndika, Éditions Saint Germain-des- Prés, Paris, 1980.
- *Introduction à l'œuvre poétique d'Antoine Assoumou*, sous le titre : *Au bout de mon songe vaste*, Agence Littéraire Africaine Habib Tondut, Yaoundé, 1987.
- Traduction en français de *Ngum'a Jemea*, sous le titre *Rudolph Douala Manga Bell, patriote et martyr*, pièce de théâtre écrite en langue douala par David Mbanga Eyombwan, 1986. Pour sa mise en scène en français, août 2005, l'auteur a préféré le nouveau titre en français de *La foi inébranlable*.
- Préface du recueil de poèmes *À l'Affût du matin rouge* de Jean Claude Awono, coll.CLE/Ronde, Éditions CLE, Yaoundé, mai 2006.
- Préface du recueil de poèmes *Blessures enchaînées* de Christiane Okang-Dyemma, Éditions L'Harmattan, Col. Littératures et savoirs, Paris, 2009.

Philosophie

- *De la médiocrité à l'excellence, Essai sur la signification humaine du développement*, Éditions CLE, Yaoundé, 1970, 174 p.

- *Jalons, Recherche d'une mentalité neuve*, Éditions CLE, Yaoundé. 1970, 89 p.
- 1. Le rêve et la contestation – 2. La jeunesse africaine face à l'Afrique traditionnelle – 3. Recherche de la qualité et signification de la culture générale dans une éducation africaine au service du développement – 4. Les tâches de la philosophie aujourd'hui en Afrique.
- *Jalons II, L'africanisme aujourd'hui*, Éditions CLE, Yaoundé. 1975. 77 p.
- 1. L'africanisme aujourd'hui – 2. Langues Africaines et réflexion philosophique – 3. Sagesse des proverbes et développement – 4. Littérature et développement – 5. L'université et la personnalité africaine
- *Développer la richesse humaine*, Éditions CLE, Yaoundé, 1980, 71 p.
- *Considérations actuelles sur l'Afrique*, Éditions CLE, Yaoundé. 1983, 168 p.
- *Jalons III, Problèmes culturels*, Éditions CLE, Yaoundé. 1987, 132 p.
- 1. Communauté humaine et diversité culturelle – 2. Les folklores et la culture nationale – 3. La double vie spirituelle des chrétiens bantous – 4. L'intérêt pour le beau dans la création artistique négro-africaine – 5. Libres réflexions sur la nouveauté et l'africanité de la Théologie Nouvelle – 6. Le problème culturel camerounais et d'autres interviews.
- *La philosophie est-elle inutile ? Six essais autour du principe d'utilité*, Éditions CLE, Yaoundé. 2002, 111 p.
- 1. L'art, la science et la question de l'utilité – 2. Temps vécu et temps de la production aujourd'hui en Afrique – 3. Afrique initiatique et tradition de l'excellence – 4. Réflexions sur le théâtre éducatif aujourd'hui – 5. L'utilité de la pensée dans le devenir des sociétés.
- *L'Aspiration à être*, Ouvrage collectif, Éditions Dianoïa, Paris, 2002, 262 p.
- *Philosophes du Cameroun*, Ouvrage collectif, Presses de l'Université de Yaoundé (P.U.Y.) Juillet 2006, 447 p.
- *Discours sur la vie quotidienne*, Éditions Afrédit, Yaoundé, mars 2007, 168 p.

- *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*,
Actes du Colloque International de philosophie des 13-16 nov. 2007 à
Yaoundé. Éditions L'Harmattan, Paris, fév. 2009.